

الشيخ
عبد القادر
الدوي

نزهة الناظر العاظم



دار
الطبعة

نزهة الناظر العاظم

للاستاذ الشيخ
عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدوي ثم الدمشقي

شرح كتاب

روضة الناظر وجنة المناظر
في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل
لشيخ الإسلام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد
ابن قدامة المقدسي الدمشقي

مكتبة الطري
والنسخة

دار للطباعة
بيروت

نزقة الحناطر العاطر^{رثمه}

للاستاذ الشيخ
عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدومي ثم الدمشقي

شرح كتاب

روضة الناطر وجبة المناظر
في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل
لشيخ الإسلام موقو الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد
ابن قدامة المقدسي الدمشقي

الجزء الأول

مكتبة الهدى
رأس الخيمة

دار الحديث
بيروت

جَمِيعُ الْجُمُوعِ مَحْفُوظَةٌ

الطبعة الأولى

١٤١٢ هـ - ١٩٩١ م

دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - ص.ب. ١١/٩٢٩٤

مكتبة الهدى

رأس الخيمة - الإمارات العربية المتحدة - ت: ٣٣٠٧٦

نُزْفَةٌ
الْخَنَاطِرِ الْعَاطِرِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله، وسلام على عباده الذين اصطفى، وبعد؛

فإنه لم يصل إلى علمنا أن كتاباً في أصول الفقه لأحد من علماء مذهب الإمام أحمد بن حنبل الشيباني رضي الله عنه انتشر بالطبع قبل يومنا هذا. وكتاب (روضة الناظر، وجنة المناظر) الذي ألفه الإمام موفق الدين ابن قدامة المقدسي ثم الدمشقي من الكتب الجليلة في هذا العلم، وحسب مؤلفه أن يقول فيه شيخ الإسلام ابن تيمية: «ما دخل الشام بعد الأوزاعي أفقه من الشيخ موفق»، وأن يقول فيه العلامة ابن الصلاح: «ما رأيت مثل موفق».

ومن خير ما وفق الله له الإمام ناصر السنة، محيي آثار السلف، (السلطان عبدالعزيز بن عبدالرحمن الفيصل آل سعود) حفظه الله وأحسن له المثوبة، أمره بطبع هذا الكتاب النفيس تعميماً لنفعه، مع شرحه الذي وضعه له الأستاذ العلامة المحقق الشيخ عبدالقادر بدران الدمشقي فأجاد فيه وأفاد.

وقد قُوبلت نسخة (روضة الناظر) على نسختين في دار الكتب الظاهرية بدمشق بعناية الأستاذ الشارح، إحداهما كتبت سنة ثلاث وثلثين وسبعمائة بخط محمد بن أحمد الألواحي، والثانية فُقد تاريخها ويظهر أنها أقدم من الأولى وأوثق.

وقد بذلنا في تصحيح كل من المتن وشرحه عند الطبع جهد الطاقة، ومن الله نستمد العون.

ترجمة
شيخ الإسلام موفق الدين ابن قدامة
مؤلف (روضة الناظر)

«بقلم شارحها الأستاذ الشيخ عبدالقادر بدران»

أقول: لا يخفى ما لهذا الإمام من القدم الراسخ في علم الشريعة الغراء، وما أفيض عليه من الفتح الرباني الذي جعله في مصاف الأئمة المجتهدين. وقد أطال الحافظ ضياء الدين المقدسي في مناقبه. وترجمه الحافظ عبدالرحمن بن رجب في طبقاته في كراسة ذكر فيها مؤلفاته وبعض مناقبه. وإننا سنلم هنا بزبدة ما حكاه، ونتبعه بشذرة من شذرات الذهب فنقول:

هو عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدم بن نصر بن عبد الله المقدسي ثم الدمشقي الصالحي الفقيه الزاهد الإمام شيخ الإسلام وأحد الأئمة الأعلام موفق الدين. ولد في شعبان سنة إحدى وأربعين وخمسائة.

هذا ما ذكره ابن رجب في نسبه، ورأيت في كتاب (المورد الأنسي في ترجمة الشيخ عبدالغني النابلسي) أن نصراً هو ابن عبد الله بن حذيفة بن محمد بن يعقوب بن القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل بن يحيى بن محمد بن سالم بن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنه، فهو عمري النسب.

ثم إن المترجم قدم دشمق مع أهله وله عشر سنين، وذلك لما استولى الإفرنج على الأرض المقدسة، فقرأ القرآن وحفظ مختصر الخرقى واشتغل بالعلم، وسمع من والده ومن أبي المكارم بن هلال وأبي المعالي بن صابر وغيرهم، ورحل إلى بغداد هو وابن خاله الحافظ عبدالغني سنة إحدى

وستين وسمعا بها الكثير من هبة الله الدقاق وابن البطر وسعد الله الدجوجي والشيخ عبدالقادر الجيلاني وغيرهم، وأقام عند الشيخ عبدالقادر مدة يسيرة فقرأ عليه الخرقى، ثم توفي الشيخ فلازم الشيخ أبا الفتح بن منى فقرأ عليه المذهب والخلاف والأصول حتى برع، وأقام ببغداد نحواً من أربع سنين كما ذكره الضياء المقدسي، ثم رجع إلى دمشق، ثم أحب الرحلة إلى بغداد أيضاً فرحل إليها وأقام بها سنة وسمع بها درس ابن المنى، ثم رجع إلى دمشق واشتغل بتصنيف كتاب (المغني شرح الخرقى) فبلغ الأمل في إتمامه، وهو كتاب بليغ في المذهب تعب عليه وأجاد فيه وجمل به المذهب، وقرأه عليه جماعة، وهو في عشر مجلدات، وانتفع به طوائف، وكان متعبداً يغلب عليه الاشتغال بالعلم والفقه.

قال سبط بن الجوزي: كان إماماً في فنون ولم يكن في زمانه بعد أخيه أبي عمر والعماد أروع ولا أزهد منه، وكان معرضاً عن الدنيا وأهلها هيناً ليناً متواضعاً محباً للمساكين حسن الأخلاق جواداً سخياً، من رآه كأنما رأى بعض الصحابة وكأن النور يخرج من وجهه، كثير العبادة يقرأ كل يوم ليلة سبعاً من القرآن ولا يصلي السنة إلا في بيته.

وقال ابن النجار في ذيله لتاريخ الخطيب: كان إمام الحنابلة بالجامع وكان ثقة حجة نبيلاً غزير الفضل كامل العقل شديد الثبوت دائم السكوت حسن السمعة نزهاً ورعاً عابداً على قانون السلف. ثم قال: صنف التصانيف المليحة في المذهب والخلاف، وقصده التلامذة والأصحاب، وسار ذكره في البلاد واشتهر، وكان حسن المعرفة بالحديث وله يد بالعربية.

وقال الحافظ عمر بن الحاجب في معجمه: هو إمام الأئمة ومفتي الأمة، اختصه الله تعالى بالفضل الوافر والخطر العاطر والعلم الكامل، طنت بذكره الأمصار، وضنت بمثله الأعصار، قد أخذ بمجامع الحقائق النقلية والعقلية، فأما الحديث فهو سابق فرسانه، وأما الفقه فهو فارس ميدانه، أعرف الناس بالفتيا، وله المصنفات العزيزة، وما أظن الزمان يسمح بمثله، متواضع عند الخاصة والعامة، حسن الاعتقاد ذو أناء وحلم ووفاء،

وكان مجلسه عامراً بالفقهاء والمحدثين وأهل الخير، وصار في آخر عمره يقصده كل أحد، وكان كثير العبادة دائم التهجد لم ير مثله ولم ير هو مثل نفسه.

وقال فيه أبو شامة: كان إماماً من أئمة المسلمين وعلماً من أعلام الدين في العلم والعمل، صنّف كتباً حسناً في الفقه وغيره، عارفاً بمعاني الأخبار والآثار. سمعت عليه أشياء يعني من العلم.

وقال شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية قدس الله روحه الزكية: ما دخل الشام بعد الأوزاعي أفقه من الشيخ الموفق.

وقال الحافظ ضياء الدين المقدسي: كان الموفق إماماً في القرآن وتفسيره، إماماً في علم الحديث ومشكلاته، إماماً في الفقه بل أوجد زمانه فيه، إماماً في علم الخلاف، إماماً في الفرائض، إماماً في أصول الفقه، إماماً في النحو، إماماً في الحساب، إماماً في النجوم السيارة والمنازل.

وقال أبو بكر محمد بن معالي بن غنيمة البغدادي: ما أعرف أحداً في زماننا أدرك درجة الاجتهاد إلا الموفق.

وقال ابن الصلاح: ما رأيت مثل الموفق.

وأطال الشيخ عبدالله اليونيني في مدحه.

ثم إن الحافظ بن رجب سرد أسماء مصنفاته، ولما كان أكثرها معدوداً من الرسائل اقتصرنا هنا على ذكر المهم منها لكثرتها. فمنها: مختصر العلل للخلال، مجلد ضخيم. المغني في الفقه في عشر مجلدات. الكافي في الفقه، أربع مجلدات. المقنع في الفقه، مجلد. مختصر الهداية، مجلد. العمدة، مجلد لطيف. وكلها في الفقه.

الروضة في أصول الفقه (أقول: سلك المؤلف رضي الله عنه في هذه الكتب مسلكاً لطيفاً، فجعل العمدة للمبتدئ ولم يحيره بها بل جعلها على القول المعتمد في المذهب، وصدر كل باب منها بحديث صحيح، ثم أورد

من المسائل ما إن تأمله العارف لوجده مفرعاً على ذلك الحديث، وما ذلك إلا ليغرس في ذهن المبتدئ محبة الحديث ويبعثه على النظر حتى لا يكون جمودياً في مبدئه. ولنفاضة هذا الكتاب شرحه الإمام المجتهد المطلق شيخ الإسلام أحمد بن تيمية. ثم ألف المقنع وأطلق في كثير من مسائله روايتين ليتعود قارئه ويتدرب على ترجيح الروايات، فيكون له مبدأ ميل إلى الدليل. ثم تلاه بالكافي وهو أوسع منه فذكر من الأدلة ما يؤهل الطالب على العمل بالدليل، ثم ألف المغني وذكر فيه المذاهب والأدلة مما لو تأمله مطالعه وكان فيه أهلية للاجتهاد لعلم كيف تكون طريقه. ثم لخص فن الأصول في كتابه (الروضة) ليكون الناظر والمناظر على بصيرة من أمره. فله در هذا الرجل ما أوسع نظره وأشد نصيحته للإسلام والمسلمين).

قال عز الدين بن عبد السلام: ما رأيت في كتب الإسلام في العلم مثل المحلى والمجلى لابن حزم، وكتاب المغني لابن قدامة. وقال: لم تطب نفسي بالإفتاء حتى صارت عندي نسخة من المغني.

وقال الفقيه الأديب اللغوي يحيى بن يوسف الصرصري المشهور أثناء قصيدة يمدح بها الإمام أحمد وأصحابه:

| | |
|---------------------------------|--------------------------------|
| وفي عصرنا كان الموفق حجة | على فقهه ثبت الأصول معولي |
| كفى الخلق بالكافي وأقنع طالباً | بمقنع فقهه عن كتاب مطول |
| وأغنى بمغني الفقه من كان باحثاً | وعمدته من يعتمدها يحصّل |
| وروضته ذات الأصول كروضة | أماست بها الأذهان أنفاسُ شمّال |
| تدل على المنطوق أوفى دلالة | وتحمل في المفهوم أحسن محمل |

أخذ العلم عن المترجم خلق كثير وانتفع به وبمؤلفاته الناس. وله شعر كثير كله في الوعظ أورد بعضه ابن رجب، وكذا أوردته قصيدة طويلة في مدحه، وذكر كثيراً من اختياراته.

ونقل أبو الفلاح عبدالحى بن العماد في كتابه شذرات الذهب عن الضياء المقدسي قال: كان الموفق تام القامة أبيض، مشرق الوجه أدعج

العينين، كأن النور يخرج من وجهه لحسنه، واسع الجبين طويل اللحية
قائم الأنف مقرون الحاجبين، لطيف البدن نحيف الجسم.

وقال سبط ابن الجوزي في تاريخه: كان للموفق أولاد محمد ويحيى
وعيسى ماتوا كلهم في حياته، وله بنات. ولم يعقب من أولاد الموفق إلا
عيسى خلف ولدًا من الصالحين ثم ماتا وانقطع عقبه.

توفي يوم عيد الفطر سنة عشرين وستمائة ودفن بسفح قاسيون في
صالحية دمشق فوق جامع الحنابلة إلى الشمال رحمه الله تعالى.

مقدمة الشارح
الشيخ عبدالقادر بن مصطفى بدران الدومي

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

اللهم، يا نور السموات والأرض نور عقولنا بنور شرعك الأقدس .
سبحانك اللهم يا من أرسلت رسلك بالحق وأنزلت عليهم الكتاب والميزان
ليقوم الناس بالقسط، وأعطيت أتباعهم فهماً في كتبك عرفوا به ما انطوت
عليه من الأسرار، فالحقوا الفروع بالأصول، وجمعت جميع ما في كتبك
المنزلة في كتاب أنزلته على صفوة عبادك وخلاصة أحبابك محمد المختار،
وآتيته مثله معه هدى للناس وبينات من الهدى والفرقان، وأنعمت على
علماء أمتك بأن لهم ذلك الإرث المحمدي والمقام السامي الأحمدي،
وتفضلت عليهم بأنهم الأبدال كلما اشتاق واحد منهم إلى لقائك أبدلت
مكانه من يقوم بما عهد إليه، ويعطي من يستحق ذلك الإرث نصيبه، فهم
وإن كانوا أفراداً لا يخلو منهم مكان ولا يتلهف إلى الملتقي بهم زمان .
يردون حوض الشريعة الغراء، فينالون من شرابها المستصفى، ويتنزهون في
روضتها فيقتطفون من قطوفها الدانية منتهى السؤل، وبها يجدون الكفاية
والعدة والمعتمد، ويوضحون واضح الأدلة للانتصار، فيقتطفون أبدع
الحاصل والمحصول بأفهام موهوبة من الوهاب، وفتح مفاض من الجواد
الفتاح فياض لا شريك له في الذات والصفات، ويا من لا يدرك كنه حقيقته
تأويل متأول، ولا محال متفلسف متحمل، صلّ على نبيك وخير خلقك
محمد ﷺ هادي الخلق ومنقذهم من الضلال، وعلى آله وصحبه خير

الصحب وأشرف الآل، ما شيدت أركان شرعه بالإجماع، وأعلي مناره بالكتاب والسنة والقياس، وما تفرعت الفروع وتأصلت الأصول.

أما بعد، فيقول الملتجئ إلى الله تعالى في جميع اللحظات والأزمان، الطالب منه تعالى التجاوز عما جناه من الذنوب، وأن يسترها بالرحمة والغفران، عبدالقادر بن أحمد بن مصطفى بن عبدالرحيم بن محمد بن عبدالرحيم المعروف بابن بدران: إنني منذ بدايتي في طلب العلوم تميل نفسي إلى فن الأصول، لشعوري بعظم قدره وظهور شرفه وفخره، وكيف لا وهو قاعدة الأحكام الشرعية، وأساس الفتاوى الفرعية التي بها صلاح المكلفين معاشاً ومعاداً، وليقيني بأن المشتغل بفن الفروع وإن جد كل الجد فيه وكان عارياً عن ذلك الفن لم تحصل الثقة بنقله، ولم يدرك أسرار مسائله؛ لأنه روح أجساد الفروع، ولا ينكر ذلك إلا من لم يذق ثماره ولم يقتف آثاره، وإلا فأين للفرعي أن يدري استنباط أحكام لما تجدد من الحوادث، وأنى له أن يفقه مسالك الاجتهاد، فأخذت أتلقف من أفواه العارفين به منهاجاً وتحريراً، وأطوف في معاهده أنادم تنقيحاً وتوضيحاً وتلويحاً فأجعله لي سميماً، وأرفع الحاجب عن الوصول إلى حصول المأمول، وأستمطر من الانتصار والواضح جمع الجوامع، لا أستنكف عن النظر في المختصرات ولا تمل نفسي من الانكباب على المطولات، حتى فتح الله لي وله الحمد من هذا العلم ما كان مقفلاً، وقرب لي وله الشكر المقاصد تقريباً معجلاً، ومن طرح نفسه بباب ربّ الأرباب لم يحتج إلى زمن طويل في فتح الأبواب، فله الحمد والشكر مكرراً على نعمائه. سبحانك لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك. لكنني لما لم أجد لي سميماً في هذا الفن تعللت بمنادمته وحيداً لتقلّص ظل العلوم في تلك الديار، وسريان اعتقاد كثير من أهل العلم إلى أنه السبيل إلى الرقي لرتبة الاجتهاد، واعتقادهم أن تلك الرتبة امتنع الوصول إليها منذ أعصار. فمن قال بجوازها أتى شيئاً فرياً وعدّ من المبتدعة إلى أن زارني جماعة من أفاضل الحنابلة النجديين، وطلبوا مني أن أختار لهم كتاباً في أصول مذهب

إمام الأئمة، وناصر السنة، الإمام المبجل، والحبر المفضل، الإمام أحمد بن محمد بن حنبل رضي الله عنه وأرضاه وجعل الجنة منقلبه ومثواه، ليستغل به طلاب هذا الفن، فأرشدتهم إلى كتاب روضة الناظر وجنة المناظر لأحد الأئمة الأعلام، الفقيه الأصولي المحقق الزاهد، موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي الأصل ثم الدمشقي الصالحي الحنبلي، لما هو متصف به مع اختصاره من النفع الجزيل والفوائد الكثيرة. ثم إنهم بعد أن قبلوا اختياره ألحوا بأن أكتب عليه ما عساه يكشف ما يشكل من مطالبه، ويدلل ما يستعصي فهمه على طالبه، فأجبت مقترحهم مستعيناً بالله تعالى، وأخذت بكتابة تعليقات عليه تقرب ما نأى من المطالب وتفتح باب تلك الروضة لكل طالب، وتهديه من ثمراتها بلا ثمن، وتحرر مسأله تحرير ممارس مؤتمن، مع ترك الواضح منه وصرف الهمّة إلى ما أشكل متمثلاً بقول القائل:

لئن أبصرت في نظمي فتوراً ووهناً في بياني للمعاني
فلا تنسب لنقصي أن رقصي على مقدار تنشيط الزمان
والله تعالى ولي التوفيق وهو حسبنا ونعم الوكيل.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

رب زدني علماً وفهماً

خطبة الكتاب

الحمد لله العليّ الكبير، العليم القدير^(١)، الحكيم الخبير الذي جلّ

(١) قوله: «العليّ الكبير... إلخ» العليّ: هو الذي ليس فوقه فيما يجب له من معاني الجلال أحد، ولا معه من يكون العلو مشتركاً بينه وبينه، لكنه العليّ بالإطلاق. والكبير: المصروف عباده على ما يريده منهم من غير أن يروه، وكبير القوم هو الذي يستغني عن التبذل لهم، ولا يحتاج في أن يطاع إلى إظهار نفسه والمشافهة بأمره ونهيه، إلا أن ذلك في صفة الله تعالى إطلاق حقيقة وفيمن دونه مجاز؛ لأن من يدعي كبير القوم قد يحتاج مع بعض الناس وفي بعض الأمور إلى الاستظهار على المأمور بإبداء نفسه له ومخاطبته كفاحاً خشية أن لا يطيعه إذا سمع أمره من غيره، والله سبحانه لا يحتاج إلى شيء ولا يعجزه شيء. وقال الخطابي: الكبير هو الموصوف بالجلال وكبير الشأن وصغر دون جلاله كل كبير، ويقال هو الذي كبر عن شبه المخلوقين. انتهى. وهذا هو الذي ينبغي أن يراد، فإنه سبحانه يجلّ عن أن يشبه أحداً من خلقه، أو يشبهه أحد من خلقه. والعليم: العالم بالسرائر والخفيات التي لا يدركها علم الخلق، وجاء على بناء فاعل للمبالغة في وصفه بكمال العلم. والتقدير التام القدرة لا يلابس قدرته عجز بوجه من الوجوه. الحكيم: هو المحكم لخلق الأشياء، صرف عن يفعل إلى فاعل، ومعنى الإحكام لخلق الأشياء إنما ينصرف إلى إتقان التدبير فيها وحسن التقدير لها. والخبير: هو الذي لا تعزب عنه الأخبار الباطنة، ولا يجري في الملك والملوك شيء ولا تتحرك ذرة ولا تسكن ولا تضطرب نفس ولا تطمئن إلا ويكون عنده خبره، وهو بمعنى العليم، لكن العلم إذا أضيف إلى الخفايا الباطنة سمي خبرة وسمي صاحبها خبيراً. وقوله: «الذي جلّ»، =

عن الشبيه والنظير، وتعالى عن الشريك والوزير^(١)، «ليس كمثله شيء وهو السميع البصير».

= صفة للفظ الجلالة، وجميع النعوت المتقدمة صفة لها أيضاً. والجلال العظمة أي: هو أعظم من أن يكون شيء يشبهه، أو يكون نظيراً له، ونظير الشيء مثله ففرق بينهما، إذ المشابه لا يكون مماثلاً.

(١) قوله: «وتعالى عن الشريك والوزير... إلخ» معناه سما وتقدس عن أن يكون له مشارك في ذاته أو في صفاته أو في أفعاله، والوزير: هو الذي يوازر غيره فيحمل عنه ما حمله من الأثقال، والذي يلتجئ الأمير إلى رأيه وتدبيره فهو ملجأ له ومفزع. والسميع هو الذي لا يعزب عن إدراكه مسموع وإن خفي ويدرك ديبب النملة السوداء على الصخرة الصماء في الليلة الظلماء، يسمع حمد الحامدين فيجازيهم، ودعاء الداعين فيستجيب لهم. والبصير هو الذي يشاهد ويرى حتى لا يعزب عنه ما تحت الثرى.

واعلم أن تفسير هذه الأسماء إنما هو بحسب المعنى اللغوي وباعتبار متعلقاتها، وأما حقائقها في حقه سبحانه وتعالى فإنها تجل عن أن تدرك بعقل، أو يضرب لها مثال، أو تدل عليها عبارة، أو تشير إليها إشارة، وما حظ الباحث فيها إلا الإيمان بها والتسليم لما وصف الله به نفسه، أو وصفه به رسول الله ﷺ، وذلك لأن الكلام على الصفات فرع عن الكلام عن الذات، فكما أن ذاته تعالى لا يمكن أن تدركها العقول، كذلك حقيقة الصفات لا يمكن العقول أن تدركها، ولا يطمع في إدراك حقيقتها إلا جاهل بالربوبية، غارق في بحار التأويل، الذي يناقض بعضه بعضاً، ومهما خاض فيه رجع بخفي حنين، وارتد إليه البصر خاسئاً وهو حسير. سبحانه لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار وهو اللطيف الخبير. ليس كمثله شيء، وهو السميع البصير. واعلم أن ما تراه في كتب الكلام من التأويلات - على ما انطوت عليه من التناقض وقياس الغائب على الشاهد - فإنما سبيلها إما تأسيس من صاحبها يروّجها على من لم يجعل الله له نوراً، وإما أنها مباحث احتاج إليها العلماء لكبح جماح الخصم على طريقة فن الجدل، وهذا الفن كثيراً ما يحتاج فيه صاحبه إلى السفسطة والتحيل على غلبة الخصم بكل ما يمكن. ثم إنك إذا كاشفتهم عما في ضميرهم أعلنوا لك بالحق ورجعوا إلى العجز عن إدراك كنه الحقائق. ثم جاء من بعدهم ممن لا حظّ له من العلم إلا التقليد فالتقط تلك السفاسف وجعلها كتاباً مدونة وعقيدة حمل الناس على اتباعها، والحق لا يخفى على المنصف واللباطل جولة ثم يضمحل. بوقد أطلنا النفس في هذا في غير هذا المحل من كتبنا ورقمنا =

وصلى الله على رسوله محمدٍ البشير النذير^(١)، السراج المنير،
المختص بالمقام المحمود^(٢)، والحوض المورود، في اليوم العبوس

= جملة صالحة منه في كتابنا الذي وسمناه بالمدخل إلى مذهب الإمام أحمد بن حنبل، فليراجعه من أراد ففيه المقنع والشافى.

(١) وقوله: «البشير... إلخ» البشير: المبشّر لمن أطاعه بالثواب. والنذير: المنذر لمن عصاه بالعقاب. والسراج المنير: اسمان سمّاه الله تعالى بهما وسمى الله تعالى الشمس سراجاً وهاجاً. والمنير هو الذي ينير من غير إحراق بخلاف الوهاج فإنه فيه نور إحراق وتوهّج، والمعنى أن الله تعالى شبه نبيه ﷺ بالشمس من جهة أنها منيرة من غير توهّج ولا إحراق، فلم يَلَمْ بشيء مما يكون مضراً، وأصل الإنذار الإعلام، قول أنذرتُه أنذره إنذاراً إذا أعلمته، فأنا منذر ونذير أي: معلم ومخوف ومحذر، وفي النهاية المنذر المعلم الذي يعرف القوم بما يكون قد دهمهم من عدو أو غيره وهو المخوف.

(٢) قوله: «المختص بالمقام المحمود... إلخ» المحمود: هو الذي يحمده فيه جميع الخلق لتعجيل الحساب والإراحة من طول الوقوف في المحشر، وقيل هو الشفاعة. والمورود اسم مفعول، تقول وردت الماء أردته وروداً إذا حضرته لثشرب منه، والورد الماء الذي ترد عليه. وحوضه ﷺ ثابت له في الآخرة بصريح الأحاديث الصحيحة فلا ينكره إلا مبتدع، والعجب مما ينقل عن المعتزلة أنهم أنكروه مع وروده في صحيح الأخبار، وأما ثبوته بقوله تعالى: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكَوْثَرَ﴾ فإنه احتمال وليس بصريح للاختلاف في معنى الكوثر، فروى ابن جرير الطبري عن ابن عمر قال: هو نهر في الجنة، وبه قال ابن عباس وعائشة وجماعة من التابعين، وقال ابن عباس في رواية عنه: هو الخير الكثير. وقال عكرمة: هو الخير الكثير والقرآن والحكمة. وقال عطاء: هو الحوض. وحكى عضد الدين الإيجي في كتابه المواقف أن الصراط أنكروه أكثر المعتزلة وتردد قول الجبائي منهم فيه إثباتاً ونفيّاً. وأما الميزان فأنكره المعتزلة عن آخرهم إلا أن منهم من أحاله عقلاً، ومنهم من جوّزه ولم يحكم بثبوته كالغلاف وابن المعتز قالوا: يجب حمل ما ورد في القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والإنصاف، بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلاً لا على آلة الوزن الحقيقي. هذا مذهب المتأولين، والحق أن جميع ما جاء به الشرع من الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض المورود وشهادة الأعضاء كلها حق بلا تأويل ولا يلزم من فرض وقوعها محال لذاته مع إخبار الصادق عنها، وإجماع المسلمين على ذلك قبل ظهور المخالف ونطق به الكتاب العزيز.

القمطير^(١)، وعلى أصحابه الأطهار، النجباء الأخيار، وأهل بيته الأبرار، الذين أذهب عنهم الرجس^(٢)، وخصّهم بالتطهير، وعلى التابعين لهم بإحسان، والمقتدين بهم في كل زمان.

أما بعد، فهذا كتاب نذكر فيه أصول الفقه والاختلاف فيه، ودليل كل قول على المختار، ونبين من ذلك ما نرتضيه، ونجيب من خالفنا فيه. بدأنا بمقدمة لطيفة في أوله^(٣)، ثم أتبعناها ثمانية أبواب:

(١) قوله: «في اليوم العبوس» متعلق بالمخصوص، والعبوس: صفة لأصحاب اليوم أي: يوم يعبس فيه على حد قولهم ليل نائم فهو من المجاز العقلي الذي يسند فيه الفعل، أو شبهه إلى غير ما هوله، ومنه ﴿فهو في عيشة راضية﴾ أسند الضمير إلى العيشة والمراد صاحبها. هذا ما ذهب إليه علماء المعاني، وأما على ما ذهب إليه الشيخ تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية رضي الله عنه من إنكاره المجاز العقلي، كما صرح به في كتاب الإيمان له، فالعبوس بمعنى الشديد فهو وصف لليوم نفسه، وسيأتي هذا البحث في موضعه من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى. والقمطير الشديد العبوس الذي يجمع ما بين عينيه وقال في التيسير: هو الشديد العسر.

(٢) قوله: «الرجس» هو استعارة للذنوب واستعارة الطهر للتقوى؛ لأن عرض المقترف للمقبات يتلوث بها ويتدنس، كما يتلوث بدنه بالأرجاس، وأما المحسنات فالعرض معها نقي مصون كالثوب الطاهر.

(٣) قوله: «بدأنا بمقدمة لطيفة في أوله» اعلم أن الشيخ موفق الدين كما حكاه عنه الطوفي وغيره وعلمناه بالاستقراء تبع في كتابه هذا أبا حامد الغزالي في كتابه المستصفى في أصول الفقه، والغزالي قدّم أمام مطلوبه مقدمة منطقية وقال إنها لا تختص بعلم الأصول، بل هي آلة لكل علم، وإنما هي في أصول الفقه كالعلاوة، الحقها بعض من غلب عليه الكلام به لشدة الفهم له، والفظام عن المؤلف شديد، ولذلك كل من غلب عليه علم وألفه مزج به سائر علومه يعرف ذلك باستقراء تصانيف الناس. ولهذا تبين أن المصنف كان في كتابه هذا تابعاً للغزالي؛ لأنه لم يكن متكلماً ولا منطقياً، حتى يقال غلب عليه علمه المؤلف، فلما ألحق المقدمة بكتابه دل على أن ذلك لتمحّض المتابعة. قال العلامة سليمان الطوفي الحنبلي في شرح مختصره: وقد أخبرنا الثقات أن الشيخ إسحاق العلثي عاتب أبا محمد - يعني المصنف - في إلحاقه هذه المقدمة وأنكر عليه فأسقطها من هذا الكتاب بعد أن =

الأول: في حقيقة الحكم وأقسامه^(١).

الثاني: في تفصيل الأصول وهي: الكتاب والسنة والإجماع والاستصحاب.

= انتشرت بين الناس، فلهذا توجد في نسخة دون نسخة. انتهى. والحاصل أن بعض أصحابنا أنحى باللائمة على الموفق في إثبات هذه المقدمة أمام مطلوبه، ونسبه إلى التطفل على علم المنطق، وقال لم نعلم أن أحداً تابع الغزالي في إثبات مقدمة منطقية أمام مطلوبه من فن الأصول إلا ابن الحاجب إلى غير ذلك مما لا جدوى له إلا تسويد الأوراق، على أن فن المنطق ليس بالدرجة التي لا يمكن لمثل موفق الدين أن ينالها، ولا هذه المقدمة في المرتبة التي لا ينبغي له أن يعلمها، وليست هي أصعب من المباحث التي ذكرها في القياس والجدل. وهل هذه المقدمة إلا بيان اصطلاحات تشد الحاجة إلى معرفتها في العلوم ولا سيما في فن الأصول وخصوصاً في القياس، وليست هي من المنطق المختلط بالفلسفة، حتى يقال إن الضرر يأتي من جهتها. وعندي أن الضرر الذي ينتج من حذفها أشد من الضرر المزعوم الذي يأتي من ذكرها، ولذلك وجدت من هذا الكتاب نسختين إحداهما حذفت منها المقدمة والثانية لم تحذف منها، فاخترت الثانية دون الأولى. وأما قولهم إن الموفق تابع للغزالي في المستصفي فهو كلام صحيح لكنه لا يضره، بل يعد من محسنات كتابه؛ لأن الغزالي له القدح المعلى في هذا الفن وفي غيره، وكتابه من أعظم كتب الأصول، على أن المصنف لم يوافق الغزالي مقلداً له لكنه غيّر كثيراً من كلامه، وهذب كثيراً من مسائله. فرحمهما الله وجزاهما عن العلم خيراً.

(١) قوله: «الأول: في حقيقة الحكم... إلخ» هذا كله ظاهر لا يقال عليه سوى أن الكلمات المذكورة على سبيل التعداد، إنما حقها البناء وأصله أن يكون على السكون، وهذا كقول الكاتب «دار، بستان، غرفة»، وكقول العاد «واحد، إثنان، ثلاثة» إلى آخره، وسوى أن يقال قد كان القياس تقديم تقاسيم الأسماء وهو الكلام في اللغات لتوقف معرفة خطاب الشرع على فهمها لوروده بها، كما فعله ابن الحاجب وأبو إسحاق الشيرازي في اللمع والقراقي وغيرهما، وتبعهم القاضي علاء الدين على المرداوي في كتابه تحرير المنقول. ولكن هذا بحث بمقتضى الطبع والأمر فيه سهل.

الثالث: في بيان الأصول المختلف فيها.

الرابع: في تقاسيم [الكلام] والأسماء.

الخامس: في الأمر والنهي والعموم والاستثناء والشرط، وما يقتبس من الألفاظ من إشارتها وإيمائها.

السادس: في القياس الذي هو فرع للأصول.

السابع: في حكم المجتهد الذي يستثمر الحكم من هذه الأدلة، والمقلد.

الثامن: في ترجيحات الأدلة المتعارضات.

ونسأل الله تعالى أن يعيننا فيما نبتغيه، ويوفقنا في جميع الأحوال لما يُرضيه، ويجعل عملنا صالحاً، ويجعله لوجهه خالصاً، بمنه ورحمته.

وأعلم أنك لا تعلم معنى أصول الفقه قبل معرفة معنى الفقه^(١) والفقه

(١) قوله: «واعلم... إلخ» أقول: لما كان أصول الفقه مركباً من مضاف وهو أصول ومضاف إليه وهو الفقه، وكان بمقتضى الطبع أن معرفة المركب متوقفة على معرفة مفرداته، لا جرم تكلم الشيخ على المفردات فبين أن لفظ الفقه في أصل الوضع معناه الفهم، وفي الاصطلاح ما ذكره. ثم اعلم أنه لما كان أصول الفقه مركباً من مضاف ومضاف إليه، كان من المركبات التي يدل الجزء منها على جزء المعنى، وهو الأدلة المنسوبة إلى الفقه، ثم جعل لقباً أي: علماً على الفن الخاص من غير نظر إلى الأجزاء، وذلك كجعل عبدالله مثلاً علماً على الشخص المعلم. واللفظ متى جعل علماً انتفى منه المعنى الأصلي، فإذا قصد التلميح به أتى بآل كالحارث والنعمان. والفرق بين اللقبى والإضافي من وجهين: أحدهما أن اللقبى هو العلم، والإضافي موصل إلى العلم. الثاني أن اللقبى لا بد فيه من ثلاثة أشياء: معرفة الدلائل وكيفية الاستفادة وحال المستفيد وهو المجتهد، وأما الإضافي فهو الدلائل خاصة أي التي هي منسوبة إلى الفقه. ولما كان بمقتضى العقل أنه لا يمكن الخوض في علم من العلوم إلا بعد تصور ذلك العلم، والتصور مستفاد من التعريفات، قدّم المصنف تعريف أصول الفقه لقباً على الكلام في مباحثه، وترك =

في أصل وضع الفهم. قال الله تعالى إخباراً عن موسى عليه السلام ﴿وَأَحْلَلْ عُقْدَةَ مِّن لِّسَانِي﴾ (٢٧) يَفْقَهُوا قَوْلِي ﴿. وفي عرف الفقهاء^(١) العلم بأحكام الأفعال الشرعية^(٢) كالحل والحرمة، والصحة والفساد ونحوها، فلا يطلق اسم الفقيه على متكلم ولا محدث ولا مفسر ولا نحوي.

= أشياء يذكرها المصنفون في أوائل كتبهم اعتماداً على الموقف، وهي فائدته واستمداده. أما فائدته فالعلم بأحكام الله تعالى التي يتوصل بها إلى السعادات في الدنيا والدرجات في الآخرة، وأما استمداده فمن الكلام والعربية والأحكام لكن من جهة تصورهما كقولنا الأمر للوجوب والنهي للتحريم، ومن جهة تصور متعلقاتها كقولنا: العام إذا خص يكون حجة في الباقي. فلا بد من تصور هذا ليتمكن الأصولي من إثباته أو نفيه.

(١) قوله: «وفي عرف الفقهاء» أقول: جرت عادة الفقهاء أنهم إذا انتصبوا لبيان لفظ بينوه من جهة اللغة والشرع فيقولون مثلاً الصلاة معناها في اللغة الدعاء وفي الشرع الأفعال المفتحة بالتكبير المختمة بالتسليم. وأشبه ذلك مما يكثر وذلك بناء منهم على إثبات الحقائق الشرعية وهي من كبار المسائل. وبيان ذلك أن الشرع هل وضع لحقائقه الشرعية أسماء بأزائها وضعاً استدلالياً خارجاً عن وضع أهل اللغة أو أنه أبقى الموضوعات اللغوية على حالها وزاد فيها شرعاً شروطاً وأفعالاً آخر. بيانه هل أنه سمى الصلاة الشرعية صلاة لاشتمالها على اللغوية وهي الدعاء لكن اشترط لها في الشرع شروطاً، أم نقل لفظ الصلاة من المعنى اللغوي وجعله للهيئة المخصوصة؟ في هذا خلاف بين الأصوليين وسيأتي تفصيلها في مبحث اللغات من هذا الكتاب إن شاء الله تعالى. إذا علم هذا فقول الشيخ: الفقه الفهم، أحسن من قول الرازي في المحصول والمنتخب هو فهم غرض المتكلم من كلامه ومن قول الشيرازي في شرح اللمع هو فهم الأشياء الدقيقة. وذلك لأنهما فسرا الفقه بزيادة على أصل الوضع وأهل اللغة أعلم بالموضوعات من غيرهم. ومن ثم قال ابن فارس في المجلد الفقه العلم وكل علم بشيء فهو فقه، غير أن الجوهري في الصحاح لم يذكر غير أن الفقه الفهم وهو المشهور. وقال الإمام ابن عقيل في الواضح: الفهم إدراك معنى الكلام بسرعة. ولم يسلم له هذا الحد لأن قوله بسرعة مستدرك لأن من سمع كلاماً ولم يدرك معناه إلا بعد شهر أو أكثر قيل قد فهمه.

(٢) قوله: «العلم بأحكام الأفعال الشرعية... إلخ» أقول: لم يحدّ الشيخ =

وأصول الفقه أدلته الدالة عليه من حيث الجملة لا من حيث التفصيل^(١) فإن الخلاف يشتمل على أدلة الفقه لكن من حيث التفصيل

= الفقه بحد لما رأى من اختلاف العلماء في حده وأن كل حد لا يخلو من مؤاخذه، لكن أتى بخصائص تشير إلى حقيقته فكأنه قال الفقه هو الحكم على فعل شرعي بالحل أو بالحرمة أو بالوجوب أو بالنذب أو بالإباحة أو بالصحة أو بالفساد، وهذا قريب من قول الغزالي: «هو العلم بالأحكام الشرعية الثابتة لأفعال المكلفين». وأراد بذلك الأحكام السبعة المتقدمة فالمعنى واحد.

بقي هنا أن يقال إن قول المصنف في التعريف «العلم بأحكام الأفعال الشرعية» يرد عليه أمران: أولهما أن الفقه من باب الظنون والعلم خلاف الظن، فكيف جعل الفقه علماً؟ وثانيهما: أن العلم بالأحكام المذكورة يكون من حيث الدليل. وهو قسمان: إجمالي وتفصيلي، والشيخ لم يبين المراد منهما، والتعريف لا يكون بالإجمال. وأجيب عن الأول بأن المجتهد إذا غلب على ظنه مشاركة صورة لصورة في مناط الحكم قطع بوجوب العمل بما أدى إليه ظنه، فالحكم معلوم قطعاً والظن وقع في طريقة لا في نفس الحكم، مثاله قولنا الخمر محرم بعلّة الإسكار، وهي مناط الحكم والنيّذ يشارك الخمر في هذه العلة، فغلب بذلك على ظننا بتحريم النيّذ، وعلمنا بالإجماع وجوب تحريم الخمر واجتنابه بمقتضى هذا الظن فالحكم المطلق وهو وجوب الاجتناب مقطوع به، وإنما وقع الظن في طريق التوصل إلى معرفة هذا الوجوب وهو قولنا النيّذ يشارك الخمر في الإسكار الذي هو علة تحريم الخمر وهو مناط الحكم، وإذا شاركه في مناط الحكم وجب القول بتحريمه، فهذا قياس توصلنا به إلى حصول الظن بتحريم النيّذ وهو قياس ظني، فلما حصل لنا الظن من القياس المذكور حكمنا بالإجماع والعقل على ما قررناه من وجوب القول بالتحريم. ومن المعلوم أن القياس الشرعي ظني وأن الإجماع قاطع، فالإجماع القاطع أوجب العمل بالظن الحاصل عن القياس الذي هو طريق إلى العلم بالوجوب. وقال الشيخ نجم الدين عبد المنعم بن الصقيل الحراني الحنبلي في الجواب عن الاعتراض المذكور: الظنون ليست فقهاً وإنما الفقه العلم بوجوب العمل عند قيام الظنون. وأجيب عن الثاني بأن المصنف صرح بمراذه فيما بعد بقوله: فإن الخلاف إلى آخره.

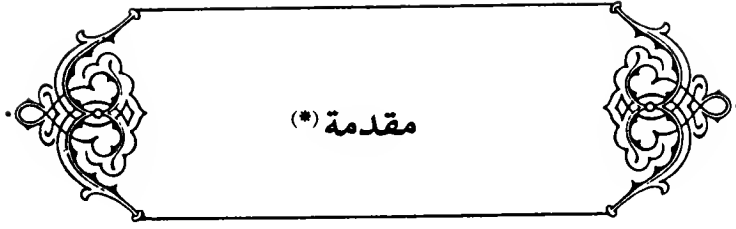
(١) قوله: «وأصول الفقه أدلته... إلخ» أقول: الأدلة إما أن تكون إجمالية وهي التي عبر عنها بقوله من حيث الجملة، وإما أن تكون تفصيلية. والمبحوث عنه في هذا الفن الإجمالية كقولنا الأمر المطلق الذي لم تكن له قرينة تصرفه إلى النذب =

يقتضي الوجوب، والأصولي لا يتعرض للأدلة التفصيلية إلا على طريق ضرب المثال وهي حظ الفقيه والجدلي، فإنهما يأخذان الدليل الإجمالي ويجعلانه كبرى قياس من الشكل الأول ويجعلان صفراء ما يريدان الاستدلال له، فيقولان مثلاً: أقيموا الصلاة أمر مطلق، والأمر المطلق يقتضي الوجوب ويحذف الحد الأوسط تحصل النتيجة، هكذا أقيموا الصلاة يقتضي الوجوب. وهذا يقال له دليل تفصيلي، يسمى بذلك لأنك تفصل فيه كل مسألة عن غيرها. والأجلي من هذا أن يقال إن الأحكام إما أن تؤخذ من الشرع أولاً. الثاني هو الحكم المأخوذ من إحدى الحواس كالحكم بأن هذا مماثل لذاك أو مخالف له، فإن دليله الحس والعقل. والأول إما أحكام اعتقادية لا تتعلق بكيفية عمل، إذ الغرض منها مجرد الاعتقاد وتسمى أصلية، وإما عملية تتعلق بكيفية عمل وتسمى فرعية، وهذه لا تكاد تنأى فامتنع حفظها كلها لوقت الحاجة للكل؛ لأن القوى البشرية قاصرة عن ضبط أمثالها. فربطت بأدلة كلية شاملة لأحكام جزئيات كثيرة وتلك الأدلة هي عمومات الكتاب والسنة، وبعلل تفصيلية قياسية أي: كل مسألة بدليل دليل لتستنبط منها عند الحاجة. ولما كان ليس في وسع الكل أيضاً أن ينتهز للاستنباط من تلك الأدلة لتوقفه على أدوات يستغرق تحصيلها العمر، وكان يفضي إلى تعطل غيره من المقاصد الدينية والدنيوية فخص قوم بالانتهاض له، وهم المجتهدون والباقيون يقلدونهم فيه، فدَوَّنوا ذلك وسمَّوا العلم الحاصل لهم منها فقهاً. وأنهم احتاجوا في الاستنباط إلى مقدمات كلية، كل مقدمة منها يبنون عليها كثير من الأحكام، وربما التبس وتوقع فيها الخلاف، فتشعبوا فيها شعباً، وتحزبوا أحزاباً، ورتبوا فيها مسائل تحريراً واحتجاجاً وجواباً، فلم يروا إهمالها نصحاً لمن بعدهم، وإعانة منهم على درك الحق منها بسهولة فدَوَّنوها وسمَّوا العلم بها أصول الفقه. هذا إيضاح ما أشار إليه الشيخ.

هذا وقد أبدى الطوفي لطيفة وهي أن قوله تعالى: ﴿وكل شيء فصلناه تفصيلاً﴾ قضية كلية تتناول الأحكام الشرعية؛ لأنها شيء من الأشياء، فيقتضي أنها مفصلة في الشرع. ثم إنا نرى كثيراً من الأحكام غير مفصلة لا في كتاب الله ولا في سنة رسوله ولا في كلام الأئمة، إذ قد تقع حوادث غرائب ليس لهم فيها كلام، فدل على أنه تعالى أحال بالتفصيل على مجتهد كل عصر، فكل مجتهد مطلق أو مقيد تمسك بحكم بما يصلح أن يتمسك به مثله في ذلك الحكم كان ما أفنى به حكماً من الله تعالى وتفصيلاً منه بمقتضى النص المذكور، إلا أن يقال إن قوله تعالى ﴿وكل شيء فصلناه تفصيلاً﴾ عام مخصوص أو علمنا تفصيله وإن لم نذكره في الكتاب، لكن هذا تخصيص وتأويل يحتاج إلى دليل. هذا كلامه. قلت: إذا =

كدلالة حديث خاص على مسألة النكاح بلا ولي^(١). والأصول لا يتعرض فيها لأحاد المسائل إلا على طريق ضرب المثال، كقولنا الأمر يقتضي الوجوب ونحوه، فهذا يخالف أصول الفقه فروعه، ونظر الأصولي في وجوه دلالة الأدلة السمعية على الأحكام الشرعية، والمقصود اقتباس الأحكام من الأدلة.

= أمعنت النظر علمت السر في قول أصحابنا لا يجوز خلو العصر عن مجتهد كما سيأتي في محله، وأن القول بسد باب الاجتهاد غلط فاضح. (١) قوله: «فإن الخلاف... إلخ» الفاء للتفريع أتى بها إشارة إلى محترقات القيود. وبيانه أن المشتغل بفن الكلام لا يبحث عن أعمال المكلفين، وإنما بحثه عما يجب لله تعالى ولرسوله وما يجوز عليهما وما يستحيل، والمحدث يبحث عن صحة إسناد الحديث وعدمها، والمفسر يتكلم في معاني الآيات وبيان المفردات، والنحوي يوضح الإعراب.



إعلم أن مدارك العقول تنحصر في الحد والبرهان^(١)، وذلك لأن إدراك العلوم على ضربين^(٢): إدراك الذوات المفردة كعلمك بمعنى العالم

(*) المقدمة في الأصل صفة؛ لأنها اسم فاعل ثم نقلت من الوصفية وجعلت اسماً لمقدمة الجيش، ثم نقلت من مقدمة الجيش إلى مقدمة الكتاب أو العلم. فمقدمة العلم اسم لما يتوقف الشروع عليه في مسأله كبيان حده وموضوعه وغايته فهي اسم للمعاني المخصوصة وذكر الألفاظ لتوقف الأنباء عليها إلا أنها مقصودة لذاتها. و(مقدمة الكتاب) اسم لطائفة من كلامه، قدمت أمام المقصود لارتباط له بها، وانتفاع بها فيه، وهي اسم للألفاظ. والمقدمة هنا مقدمة كتاب لا مقدمة علم، ولذلك توجد في بعض النسخ دون البعض الآخر؛ لأنها لا علاقة لها في حد هذا العلم، ولا في موضوعه، ولا في غايته، وإنما لها ارتباط بهذا العلم من جهة القياس، وما يشتمل عليه من قواعد فن الجدل ويتنفع بها فيه، ولو كانت مقدمة علم لما استغنى عنها.

(١) قوله: «إعلم أن مدارك العقول... إلخ» إن فن المنطق تارة يسمونه مدارك العقول وتارة بفن الميزان، وتارة بفن النظر ويكتب الجدل. والمدارك جمع مدرك من أدرك الشيء بالشيء واستدركه وأدرك الشيء أحاط به وبلغ وقته وانتهى إلى العلم به والإحاطة بحكمه. والمراد المدرك بالعقول، لأننا نشاهد قطعاً آثار العقول في الآراء والحكم والحيل وغيرها متفاوتة. والعقل ما يحصل به الميز بين المعلومات. وهذه المدارك تنحصر في الحد والبرهان كما ستعلمه.

(٢) قوله: «وذلك لأن إدراك العلوم... إلخ» أقول: إدراك العلوم ضربان: ضرب يتعلق بالمفرد ويسميه بعضهم تصوراً وبعضهم معرفة، وذلك إدراك الذوات المفردة كإدراك معنى العالم (بفتح اللام) والحادث والقديم. وضرب لا يتعلق إلا بالنسبة أي: بحصولها، ويسميه بعضهم تصديقاً وبعضهم علماً. ويبانه أن هذا الضرب لا =

والحادث والقديم، والثاني: إدراك نسبة هذه المفردات بعضها إلى بعض نفياً وإثباتاً، فإنك تعلم أولاً معنى العالم والحادث والقديم مفرداً ثم تنسب مفرداً إلى مفرد فتنسب الحادث إلى العالم بالإثبات، فتقول العالم حادث وتنسب القديم إليه بالنفي فتقول العالم ليس بقديم. والضرب الأول يستحيل التصديق والتكذيب فيه، إذ لا يتطرق إلا إلى خبر، وأقل^(١) ما يتركب منه الخبر مفردان. والضرب الثاني يتطرق إليه التصديق والتكذيب. وقد سُمي قوم الضرب الأول تصوراً والثاني تصديقاً. وسمى آخرون الأول معرفة والثاني علماً، وسمى النحويون الأول مفرداً والثاني جملة.

وينبغي أن يعرف البسيط قبل مركبه، فإن من لا يعرف المفرد كيف يعرف المركب، ومن لا يعرف معنى العالم والحادث كيف يعرف أن العالم حادث^(٢)؟.

= يتعلق إلا بحصول النسبة التامة أو لا حصولها، بخلاف الضرب الأول فإنه يتعلق بالمفرد وبالنسبة نفسها، فكأنه قيل إدراك بمفرد وإدراك بحصول نسبة ولا حصولها، وأريد بالمفرد ما عدا حصولها ولا حصولها فيدخل فيها ما لا يشتمل على نسبة وما فيه نسبة تقييدية أو إنشائية أو خبرية لم يرد عليها أحد طرفيها بعينه، فإدراك كل واحد منها تصور، وأما التصديق فهو إدراك بأن النسبة الخبرية واقعة أو ليست بواقعة فلا يرد أن تصور النسبة خارج عن حد التصور وداخل في حد التصديق.

(١) قوله: «وأقل ما يتركب» الواو للحال.

(٢) قوله: «وينبغي أن يعرف البسيط... إلخ» حاصل هذا التمهيد أن الإدراكات المعلومة تنحصر في المعرفة والعلم، وكل علم يتطرق إليه التصديق فمن ضرورته أن تتقدم عليه معرفتان، فإن من لا يعلم المفرد كيف يعلم المركب، ومن لا يفهم معنى العالم ومعنى الحادث كيف يعلم أن العالم حادث؟ والمعرفة قسمان: أولي: وهو الذي يرتسم معناه في النفس أي: في الذهن من غير بحث ولا طلب كالمفردات المدركة بالحس، ومطلوب: وهو الذي يدل اسمه منه على أمر جملي (يسكون الميم) غير مفصل فيطلب تفصيله. وكذلك العلم ينقسم إلى: أولي: كالضروريات كالعلم بأن النار حارة والزوج ينقسم بمتساويين، ومطلوب: كالنظريات. فالمطلوب من المعرفة لا يقتنع إلا بالحد، والمطلوب من العلم =

ومعرفة المفردات قسمان: أولى وهو الذي يرتسم معناه في النفس من غير بحث وطلب كالموجود والشيء، ومطلوب وهو الذي يدل اسمه منه على أمر جُملي غير مفصّل. والثاني قسمان أيضاً: أولى كالضروريات، ومطلوب كالنظريات. فالمطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد، والمطلوب من العلم لا يقتنص إلا بالبرهان. فلذلك قلنا مدارك العقول تنحصر فيهما.

= الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب لا يقتنص إلا بالحجة والبرهان وهو القياس. وكأن طالب القياس والحد طالب الآلة التي بها تقتنص العلوم والمعارف كلها. فلذلك مهّد المصنف هذا التمهيد تبعاً للغزالي في كتابه «محك النظر» ليحسن له الدخول فيما يأتي. والقنص الصيد فهو مجاز عما يصاد من المعاني.

فصل

والحد ينقسم ثلاثة أقسام: حقيقي ورسمي ولفظي^(١).

فالحقيقي هو القول الدالُّ على ماهية الشيء.

والماهية ما يصلح جواباً للسؤال بصيغة «ما هو». فإن صيغ السؤال التي تتعلق بأمهات المطالب أربعة^(٢): أحدها: «هل» يطلب بها إما أصل الوجود وإما صفته^(٣)، والثاني: «لم» سؤال عن العلة جوابه بالبرهان^(٤)، والثالث: «أي» يطلب بها تمييز ما عرف جملته^(٥)، والرابع: «ما» وجوابه

(١) قوله: «والحد ينقسم إلى ثلاثة أقسام... إلخ». أقول: المراد بالحد عند الأصوليين الحد المرادف للمعرف (بكسر الراء المشددة)، وإنما انحصر في الأقسام الثلاثة؛ لأنه إما أن يحصل في الذهن صورة غير حاصلة، أو يفيد تمييز صورة حاصلة عما عداها. والثاني حد لفظي إذ فائدته معرفة كون اللفظ بإزاء معنى معين. والأول إما أن يكون بمحض الذاتيات وهو الحقيقي لإفادته حقائق المحدودات، فإن أفاد جميعها فتام وإلا فناقص، وإما أن لا يكون كذلك فهو الحد الرسمي.

(٢) قوله: «فإن صيغ السؤال... إلخ» بيان أن الحد يذكر جواباً عن سؤال في المحاورات كقولنا: ما هو الإنسان؟ فيجاب بماهيته فيقال: حيوان ناطق. ولا يكون الحد جواباً عن كل سؤال بل يكون جواباً عن البعض. ثم من المعلوم أن السؤال طلب وله لا محالة مطلب وصيغة، والصيغ والمطالب كثيرة ولكن أمهات المطالب أربع كما ذكره المصنف.

(٣) قوله: «أحدها هل... إلخ» هذه الصيغة يطلب بها أمران: إما أصل الوجود كقول القائل هل واجب الوجود موجود؟ وإما أن يطلب الموجود بحال وصفة كقوله هل الله خالق البشر وهل الله حي؟ فقوله وإما صفته الضمير يرجع إلى الوجود.

(٤) قوله: «والثاني لِمَ» بكسر اللام وفتح الميم وما الاستفهامية إذا دخلها جار حذف الألف منها وجوباً.

(٥) قوله: «والثالث أي... إلخ» أقول: إن مطلب أي هو الذي يطلب تمييز ما عرف جملته عما اختلط به كما إذا قيل ما الشجر؟ فقلت: إنه جسم فينبغي أن يقال أي جسم هو؟ فتقول: هو نام.

بالحد^(١). وسائر صيغ السؤال كمتى وأيان وأين يدخل في مطلب «هل»، إذ المطلوب به صفة الوجود^(٢).

والكيفية ما يصلح جواباً للسؤال بكيف^(٣)، والماهية تتركب من

(١) قوله: «والرابع ما وجوبه بالحد» اعلم أن مطلب ما يطلق على ثلاثة أوجه: الأول أن يطلب شرح اللفظ كما يقول من لا يدري العقار: ما العقار؟ فيقال له الخمر إذا كان يعرف الخمر. الثاني أن يطلب لفظاً مميزاً يتميز به المسؤول عنه عن غيره بكلام جامع مانع كيفما كان الكلام سواء كان عبارة عن لوازمه، أو ذاتياته كقول القائل ما الخمر؟ أي ما حد الخمر، فيقال هو المائع الذي يقذف بالزبد ثم يستحيل إلى الحموضة ويحفظ في الدن. والمقصود أن لا يتعرض لذاتياته ولكن تجمع من عوارضه ولوازمه ما يساوي بجملته الخمر بحيث لا يخرج عنه خمر، ولا يدخل فيه ما ليس بخمر. الثالث أن يقال ما الخمر؟ فيقال هو شراب مسكر معتصر من العنب، فيكون ذلك كاشفاً عن كنه حقيقته الذاتية، ويتبعه أيضاً أنه تمييز جامع مانع ولكن غير المقصود التمييز، بل تصور كنه الشيء وحقيقته ثم التمييز يتبعه لا محالة. واسم الحد في العادة قد يطلق على هذه الأجوبة الثلاثة على سبيل الاشتراك، قال الغزالي: فلنخترع لكل واحد اسماً ولنسم الأول حداً لفظياً، إذ السائل ليس يطلب إلا شرح اللفظ. ولنسم الثاني حداً رسمياً وهو طلب مترسم بالعلم غير متشوف إلى درك حقيقة الشيء. ولنسم الثالث حداً حقيقياً، إذ مدرك الطالب فيه درك حقيقة الشيء. وهذا الثالث شرطه أن يكون مشتملاً على جميع ذاتيات الشيء، فإنه لو سئل عن حد الحيوان فقال جسم، فقد جاء بوصف كاف لو كان ذلك كافياً في الجمع والمنع ولكنه ناقص، بل حقه أن يضيف إليه المتحرك بالإرادة فإن كنه حقيقة الحيوان يدركه العقل بمجموع الأمرين، فأما المرتسم الطالب للتمييز فيكفيه قولك حساس.

(٢) قوله: «وسائر صيغ السؤال... إلخ» جواب لسؤال مقدر كأنه قيل قد علمنا أحكام المطالب الأربعة التي ذكرتها وكلها موضوعة للسؤال فما حكم البواقي منها؟ فقال إن مطلب كيف وأين ومتى وسائر صيغ السؤال داخل في مطلب «هل» المطلوب به صفة الوجود، فالأصل هل والبواقي بمعناها.

(٣) قوله: «والكيفية» معطوف على قوله والماهية. وهذا منه إشارة إلى أن ما يتركب منه القول الشارح إما ذاتي وهو الجنس والفصل والنوع، وإما عرضي وهو الخاصة والعرض العام، فعبر عن الذاتي بالماهية وعن العرضي بالكيفية.

والذاتي كل وصف يدخل في حقيقة الشيء دخولاً لا يتصور فهم معناه بدون فهمه^(٢)، كالجسمية للفرس واللونية للسواد إذ من فهم الفرس

= واعلم أن المصنف لم يسلك في مقدمته مسالك علماء المنطق، بل سلك مسلك الغزالي، والغزالي لشدة غوصه في الفلسفة والمنطق سلك مسلكاً خاصاً به غير متابع في ترتيبه من تقدمه.

(١) قوله: «والماهية... إلخ» هذا تمهيد لبيان الذاتي بدليل قوله فيما بعد؛ ثم الأوصاف الذاتية تنقسم إلى جنس وفصل... إلخ.

(٢) قوله: «والذاتي كل وصف... إلخ» أراد بذلك أن الذي اصطلاح عليه أهل هذا الفن بالذاتي هو كل شيء أي وصف داخل في حقيقة الشيء المراد بيانه وداخل في ماهيته دخولاً لا يتصور فهم المعنى دون فهمه، وذلك كاللونية للسواد وكالجسمية في الفرس والشجر. فإن من فهم الفرس فقد فهم جسماً مخصوصاً فتكون الجسمية داخلية في ذات الفرسية والشجرية دخولاً به قوامها في الوجود والعقل على وجه لو قدر عدمها لبطل وجود الشجر والفرس وما يجري هذا المجرى، ولا بد من إدراجه في حد الشيء، فمن يحد النبات يلزمه أن يقول إنه جسم نام لا محالة، ولو خرجت الجسمية عن الذهن بطل فهم النبات. وقولنا لو قدر عدمها ذكرناه مجازة للمصنف وإلا ظهر أن يقال فلو ارتفع لأن ارتفاع الذات لازم لارتفاع الذاتي لا لتقدير ارتفاعه. وقولنا ولا بد من إدراجه في حد الشيء بيانه أن الذاتي لما كان حاصلاً معناه أنه ما لا يتصور فهم الذات قبل فهمه أي إنه لا تعقل الذات قبل فهم الذاتي كان الحد الحقيقي التام بتعقل جميع الذاتيات كما سيأتي في كلام المصنف، وذلك لا يتصور فيه التعدد فلم يكن للشيء حدان ذاتيان إلا من جهة العبارة بأن يذكر بعض الذاتيات بالمطابقة تارة وبالتضمن أخرى. وأما غيره فيتعدد لجواز تعدد اللوازم والأسماء المشهورة. وقد يعرف الذاتي بأنه غير معلل بالسواد للسواد ليس بعلّة أصلاً وكذا اللونية لتقدمها عليه بخلاف الزوجية للأربعة، فإن الزوجية معللة بالأربعة. بيانه أن ثبوت الذاتي للذات لا يكون بعلّة لأنه إما نفس الذات أو جزؤه المتقدم بخلاف العرضي، فإنه إن كان عرضياً ذاتياً أولاً بطل بالذات لا محالة كزوجية الأربعة وإلا فبالوسائط كالضحك للإنسان لتعجبه.

واعترض على هذا بأنه إن كان لازماً بيناً يعلل بالذات وإلا فبالوسائط، وأجيب بأنه إنما يرد هذا لو أريد العلة في التصديق ولو أريد ذلك انتقص باللوازم البينة فإن =

فهم جسماً مخصوصاً، فالجسمية داخلية في ذات الفرسية دخولاً به قوامها في الوجود، والعقل لو قُدِّرَ عدمها بطل وجود الفرس، ولو خرجت عن الذهن بطل فهم الفرس. والوصف اللازم ما لا يفارق الذات لكن فهم الحقيقة غير موقوف عليه^(١) كالظل للفرس عند طلوع الشمس، فإنه لازم غير ذاتي إذ فهم حقيقة الفرس غير موقوف على فهمه وكون الفرس مخلوقة أو موجودة أو طويلة أو قصيرة كلها لازمة لها غير ذاتية، فإنك تفهم حقيقة الشيء وإن لم تعلم وجوده. والوصف العارض فما ليس من ضرورته أن يلزم بل تتصور مفارقتها إما سريعاً كحمرة الخجل، أو بطيئاً كصفرة

= التصديق بشبوتها للملزومات لا يعلل بشيء أصلاً، نعم يشكل ما ذكر بما أطبق عليه المنطقيون من أن حمل الأجناس العالية على الأنواع إنما هو بواسطة المتوسطات وحمل المتوسطات بواسطة السوافل حتى صرح ابن سينا بأن الجسمية للإنسان معلل بحيوانيته.

(١) قوله: «والوصف... إلخ» هذا شروع في تقسيم الالتزام إلى لازم وعارض. وبيانه أن المعنى إذا نسب إلى المعنى كان إما ذاتياً له ويسمى صفة النفس، وإما لازماً ويسمى وصفاً لازماً وإما عارضاً له لا يبعد أن يفصل عنه في الوجود. ولا بد من اتقان هذه النسبة فإنها نافعة في القياس والحد جميعاً فأما الذاتي فقد تقدم الكلام عليه وأما الوصف اللازم فهو ما لا يفارق الذات ألبتة ولكن فهم الحقيقة والماهية غير موقوف عليه لأنه لازم للماهية بعد فهمها، وفهم المتقدم لا يتوقف على فهم المتأخر وذلك كوقوع الظل لشخص الفرس والنبات عند طلوع الشمس فإن هذا أمر لازم غير ذاتي ولا يتصور أن يفارق وجوده عند من يعبر عن مجاري العادات باللزوم ويعتقده، ولكنه من توابع الذات ولوازمه ونعني به أن فهم كنه حقيقته غير موقوف على فهم ذلك، بل الغافل عن وقوع الظل بفهم الفرس والنبات بل الجسم الذي هو أعم منه ولم يخطر بباله ذلك. وكذلك كون الأرض مخلوقة وصف لازم للأرض لا تتصور مفارقتها لها، ولكن فهم الأرض غير موقوف على كونها مخلوقة فقد يدرك حقيقة الأرض والسماء من لم يدرك بعد أنهما مخلوقتان، فإننا نعلم أولاً حقيقة الجسمية ثم نطلب بالدليل كونه مخلوقاً ولم يمكننا أن نعلم السماء والأرض ما لم نعلم الجسم.

الذهب^(١). والصبا والكهولة والشيخوخة أوصاف عرضية^(٢) إذ لا يقف فهم الحقيقة على فهمها وتتصور مفارقتها^(٣).

ثم الأوصاف الذاتية تنقسم إلى جنس وفصل، فالجنس هو الذاتي^(٤)

(١) قوله: «والوصف العارض... إلخ» هذا شروع في بيان القسم الثاني من الالتزام وهو الذي ليس من ضرورته أن يلزم بل تتصور مفارقتها إما سريعاً كحمرة الخجل أو بطيئاً كصفرة الذهب. وربما لا يزول في الوجود كسواد الزنجي، ولكن يمكن رفعه في الوهم. وأما كون الأرض مخلوقة وكون الجسم الكثيف ذا ظل مانع نور الشمس فلازم لا تتصور مفارقتها.

(٢) قوله: «والكهولة» هو مبتدأ خبره أوصاف.

(٣) قوله: «وتتصور مفارقتها» أي من حيث التصور في الذهن.

تنبيه: اللازم من حيث هو لازم قد يكون ثبوته للملزوم لا يتوقف على وسط في التصديق بل يحصل بمجرد تصور الملزوم وهو البين بالمعنى الأخص أو مع تصور اللازم وهو البين بالمعنى الأعم. وقد يكون غير بين يتوقف على كسب وملاحظاته وسط في التصديق وإن كان ثبوته للملزوم بلا واسطة كتساوي الزوايا الثلاث القائمة للمثلث.

(٤) قوله: «ثم الأوصاف الذاتية... إلخ» بيانه: أن الذي ينصب نفسه لتأليف الحد ينبغي أن يكون ذا بصيرة بالفرق بين الصفات الذاتية واللازمة العرضية على نمط ما سبق بيانه. وهذا إنما يطالب به الناصب نفسه لبيان الحد الحقيقي، وأما الحدان فلا وذلك لأن اللفظي يتعلق بساذج اللغة وأما الرسمي فمؤنته قليلة والأمر فيه سهل فإن طالبه قانع بالجمع والمنع بأي لفظ كان، وإنما العويص العزيز الحد الذي يسمى حقيقياً وليس ذلك إلا ذكر كمال المعاني التي بها قوام ماهية الشيء كما صرح بذلك الغزالي، وعنى بالماهية ما يطلب القائل بقوله ما هو وأن هذه صيغة طالب لحقيقة الشيء فلا يؤخذ في جواب الماهية إلا الذاتي.

والذاتي ينقسم إلى عام كالجسم والحيوان ويسمى جنساً، وإلى أخص من العام وإلى خاص ويسمى نوعاً كالإنسان والفرس. وبيانه أن الحيوان مثلاً يعم كل ذي روح، وما تحته كالإنسان والفرس يسمى نوعاً له. فإذا أردت حد الإنسان فإنك تطلب أولاً جنسه فتقول حيوان، فإذا قلت ذلك احتجت إلى ما يفصله عما يشاركة في الحيوانية فتقول ناطق فتسمي ناطق فصلاً لأنه فصل الإنسان عما يشاركة في الجنس، فالجنس هو الذاتي المشترك بين شيئين فصاعداً كالإنسان والفرس =

المشترك بين شيئين فصاعداً مختلفين بالحقيقة، ثم هو منقسم إلى عام لا أعم منه كالجواهر ينقسم إلى جسم وغير جسم، والجسم ينقسم إلى نامٍ وغيره، والنامي ينقسم إلى حيوان وغيره، والحيوان ينقسم إلى آدمي وغيره، وإلى خاص لا أخص منه كالإنسان ولا أعم من الجواهر إلا الموجود وليس بذاتي، ولا أخص من الإنسان إلا الأحوال العرضية من الطول والقصر والشيخوخة ونحوها^(١). والفصل ما يفصله عن غيره ويميزه به^(٢) كالإحساس في الحيوان

= والأسد، وهؤلاء وأمثالهم مختلفون في الحقيقة أي بالحد لأن حد الإنسان حيوان ناطق والفرس حيوان صاهل وهكذا. ثم اعلم أن الأجناس قد تترتب متصاعدة بأن يكون جنس فوقه جنس وهكذا إلى الجنس العالي ويسمى جنس الأجناس، كالحيوان مثلاً فإنه جنس فوقه جنس هو الجسم النامي وفوقه الجسم وفوقه الجواهر فالجواهر هو جنس الأجناس، وهذا مصطلح المناطق. وإنما تركنا ترتيب المصنف لأنه غير جار على قاعدتهم والأجناس العالية أوصلها أرباب هذا الفن إلى عشرة وسموها بالمقولات العشر ولها كتب تتكلم عليها. وأما الأنواع الإضافية فإنها قد تترتب متنازلة بأن يكون نوع تحته نوع وهكذا إلى النوع السافل ويسمى نوع الأنواع كالجسم مثلاً فإنه نوع إضافي تحته نوع وهو الجسم النامي وتحته الحيوان وتحته الإنسان فالإنسان نوع الأنواع. وحاصله أن ما عدا الجنس العالي إذا نسبته إلى ما فوقه كان نوعاً إضافياً وإن نسبته إلى ما تحته كان جنساً له. وإنما اعتبرنا الأنواع بحسب التنازل والأجناس بحسب التصاعد لهذا المعنى لأننا إذا فرضنا شيئاً وفرضنا نوعه يكون ذلك النوع تحته، ثم إذا فرضنا لذلك النوع نوعاً آخر يكون تحت ذلك النوع، فلهذا كان ترتب الأنواع على سبيل التنازل. أما إذا فرضنا شيئاً وفرضنا له جنساً فإنه لا جرم يكون جنسه فوقه ثم إذا فرضنا له جنساً يكون فوق ذلك الجنس وهلم جراً. فلهذا كان ترتب الأجناس على سبيل التصاعد وما بين العالي والسافل من الأجناس والأنواع تسمى متوسطات لأنها ليست عالية ولا سافلة بل متوسطة بينهما، فالمتوسط في مراتب الأجناس هو الجسم المطلق وفي مراتب الأنواع هو الجسم النامي والحيوان.

(١) قوله: «ولا أخص من الإنسان... إلخ» جواب سؤال مقدر تقديره كيف لا يكون شيء أخص من الإنسان؟ وقولنا شيخ وصبي وطويل ونحوه لا يخفى أنه أخص منه. فالجواب أن هذه الأوصاف لا شك في أنها أخص من الإنسان من جهة المعنى، لكنها لا تدخل في الماهية، إذ لا يتغير بتغيرها الجواب عن طلب =

فإنه يشارك الأجسام في الجسمية والإحساس يفصله عن غيره، فيشترط في الحد أن يذكر الجنس والفصل معاً^(١). وينبغي أن يذكر الجنس القريب

= الماهية. فإذا قلت: ما الإنسان؟ قلت: حيوان ناطق سواء كان شيخاً أو كهلاً أو صبيّاً أو طويلاً أو قصيراً. وبيانه أنا إذا قيل لنا ما هذا؟ قلنا: إنسان فإن كان صغيراً فكبير وطال واحمر أو اصفر فسئل عنه مرة أخرى أنه ما هو؟ كان الجواب إنسان. ولو أشير إلى ما ينفصل من الإحليل عند الوقاع وقيل ما هو؟ قلنا: نقطة، فإذا صار جنيناً ثم مولوداً فقيل ما هو؟ تغير الجواب ولم يحسن أن يقال نقطة بل يقال إنسان. وكذلك الماء إذا سخن فقيل ما هو؟ قلنا: أنه ماء كما في حالة البرودة، ولو استحال بخاراً بالنار تغير الجواب. والحاصل أنه متى انقسمت الصفات إلى ما لا يتبدل الجواب عن الماهية بتبدلها، وإلى ما لا يتبدل عرفت معنى الجنس والفصل والنوع.

(٢) قوله: «الفصل... إلخ» حاصل كلامه أن الفصل عبارة عما يفصل المعرف عما شاركة في الجنس وميزه عن غيره. ألا ترى أنك إذا قلت في حد الإنسان: حيوان شارك الإنسان فيه الفرس والظباء والطيور وغيرهم مما لا يحصى، فإذا قلت: حساس ميزه عما شاركة في جنسه. فالفصل وإن كان جزءاً من ماهية الأفراد كالجنس إلا أنه ليس تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر، بخلاف الجنس كالحيوان مثلاً، فإنه كما علمت تمام المشترك بين الإنسان والفرس، إذ لا جزء مشترك بينهما إلا وهو الحيوان أو جزؤه، وإنما كان الجزء الذي ليس تمام المشترك فصلاً؛ لأنه إذا لم يكن تمام المشترك بين الماهية ونوع آخر، فلما أن لا يكون مشتركاً أصلاً بين الماهية ونوع ما وحينئذ يميز الماهية عن جميع ما عداها فيكون فصلاً مطلقاً، أو كان مشتركاً بين الماهية ونوع آخر لكن لا يكون تمام المشترك، فهذا الجزء لا يمكن أن يكون مشتركاً بين الماهية وجميع ما عداها، إذ من الماهيات ما تكون بسيطة لا جزء لها، فحينئذ يكون ذلك الجزء مميزاً للماهية عن الماهيات البسيطة فيكون هذا الجزء فصلاً للماهية، لأننا لا نعني بالفصل إلا ما يميز الماهية، وهذا تحقيق ما أشار إليه المصنف تبعاً للغزالي.

* * *

(١) قوله: «فيشترط في الحد... إلخ» مفرع على ما قبله وبيانه: أن ما وقع السؤال عن ماهيته إذا أردت أن تجيب عنه بالحد الحقيقي، فعليك فيه وظائف لا يكون الحد حقيقياً إلا بتلك الوظائف، فإن تركتها سمي لفظياً أو رسمياً وخرج عن كونه معرباً عن حقيقة الشيء، ومصوراً كنه معناه في نفس السائل.

الأولى: أن تجمع أجزاء الحد من الجنس والفصول، فإذا قال لك قائل مشيراً إلى =

ليكون أدلّ على الماهية، فإنك إن اقتصرْتَ على ذكر البعيد بعدت، وإن ذكرت القريب معه كررت. فلا تقل في حد الأدمي جسم ناطق، بل حيوان ناطق، وقل في حد الخمر شراب مسكر ولا تقل جسم مسكر. ثم ينبغي أن يقدم ذكر الجنس على الفصل، فلا تقل في حد الخمر مسكر شراب، بل بالعكس وهذا لو ترك لشوش النظم ولم يخرج عن الحقيقة. وإذا كان للمحدود ذاتيات متعددة فلا بد من ذكر جميعها ليحصل بيان الماهية. وينبغي أن يفصل بالذاتيات ليكون الحد حقيقياً^(١)، فإن عسر ذلك عليك

ما ينبت من الأرض ما هو؟ فلا بد وأن تقول جسم، ولكن لو اقتصرْتَ عليه بطل عليك بالحجر فتحْتَاج إلى الزيادة فتقول نام، فتحتز عما لا ينمو، فهذا الاحتراز كما علمت مما سبق يسمى فصلاً إذ فصلت به المحدود عن غيره.

الثانية: أنه إذا كان للمحدود ذاتيات متعددة فلا بد من ذكر جميعها، وإن كانت ألفاً ولا تبال بالتطويل ليحصل بيان الماهية، ولكن ينبغي أن تقدم الأعم على الأخص، بأن تقدم ذكر الجنس على الفصل، فلا تقل في حد الخمر مسكر شراب، ولا في حد النبات نام جسم، بل بالعكس بأن تقول شراب مسكر وجسم نام، وهذا لو تركته تشوش النظم ولم تخرج الحقيقة عن كونها مذكورة مع اضطراب اللفظ، والإنكار عليك في ذلك أقل مما في الأول، وهو أن تقتصر على الجسم.

الثالثة أنك إذا وجدت الجنس القريب فيأك أن تذكر البعيد معه فيكون مكرراً، كما تقول مائع شراب، أو جسم مسكر، أو تقتصر على البعيد، فإنك إن اقتصرْتَ عليه تكون مبعداً، كما إذا قيل ما الخمر؟ فلا تقل جسم مسكر مأخوذ من العنب وكما مثل به المصنف، وإذا ذكرت هذا فقد ذكرت ما هو ذاتي ومطرّد ومنعكس، ولكنه مختل قاصر عن تصورك حقيقته الخمر، بل لو قلت مائع مسكر كان أقرب من الجسم وهو أيضاً ضعيف، بل ينبغي أن تقول شراب مسكر فإنه الأقرب الأخص، ولا تجد بعده جنساً أخص منه، فإذا ذكرت الجنس فاطلب بعده الفصل إذ الشراب يتناول سائر الأشربة.

هذا حل كلام المصنف ولم نعتبر ترتيبه تبعاً لعلماء هذا الفن.

(١) قوله: «وينبغي أن يفصل بالذاتيات... إلخ» بيانه: اجتهد غاية ما يمكنك أن يكون الفصل من الذاتيات دون العرضيات ليكون الحد حقيقياً إلا إذا عسر عليك الإتيان بالذاتيات، وهو كذلك في أكثر الحدود، فاعدل بعد ذكر الجنس إلى ذكر اللوازم =

فأعدل إلى اللوازم لكي^(١) يصير رسمياً. وأكثر الحدود رسمية^(٢) لعسر درك الذاتيات. واحترز من إضافة الفصل إلى الجنس، فلا تقل في حد الخمر مسكر الشراب، فيصير الحد لفظياً غير حقيقي. وأبعد من هذا أن تجعل مكان الجنس شيئاً كان وزال، فتقول في الرماد، خشب محترق، فإن الرماد ليس بخشب.

وأما الحد الرسمي فهو اللفظ الشارح للشيء بعدد أوصافه الذاتية واللازمة بحيث يطرد وينعكس^(٣)، كقوله في حد الخمر مائع يقذف بالزبد يستحيل إلى الحموضة ويحفظ في الدن^(٤)، تجمع من عوارضه ولوازمه ما

= واجتهد أن يكون ما ذكرته من اللوازم الظاهرة المعروفة، فإن الخفي لا يعرف به كما إذا قيل ما الأسد؟ قلت: سبع أبخر ليميز بالبحر عن الكلب، فإن البحر من خواص الأسد، ولكنه من الخواص الخفية، ولو قلت شجاع عريض الأعالي لكانت هذه اللوازم والأعراض أقرب إلى الفهم؛ لأنها أجلى.

(١) في الأصل: لكن.

(٢) قوله: «وأكثر الحدود رسمية» أي: أكثر ما يرى في الكتب من الحدود رسمية؛ لأن الحدود الحقيقية عزيزة، ورعاية الترتيب حتى لا يبتدأ بالأخص قبل الأعم عسير، وطلب الجنس الأقرب عسير، فإنك ربما تقول في الأسد إنه حيوان شجاع ولا يحضرك لفظ السبع. وأحسن الرسميات ما وضع فيها الجنس الأقرب، وأتمها ما كان بالخواص المشهورة المعروفة.

(٣) قوله: «وأما الحد الرسمي... إلخ» حاصله: أن المعرف أربعة أقسام:

الأول: الحد التام وهو بالفصل والجنس القريبين.

الثاني: الحد الناقص وهو بالفصل القريب وحده، أو به وبالجنس البعيد.

الثالث: الرسم التام وهو بالخاصة والجنس القريب.

الرابع: الرسم الناقص وهو بالخاصة وحدها، أو بها وبالجنس البعيد.

ولم يعتبروا التعريف بالعرض العام؛ لأنه لا يصلح معروفاً لقصوره عن إفادة التعريف، ولا جزء معرف؛ لأنه لو كان جزءاً لكان إما مع الخاصة أو الفصل، ولا فائدة في ضمه مع أحدهما، فهذا سقط العرض العام من الاعتبار في التعريفات، وإنما يذكرونه في باب الكليات استيفاء لأقسام الكلّي.

(٤) قوله: «في الدن» قال في القاموس وشرحه: هو الراقود العظيم، أو هو أطول من =

يساوي بجملته الخمر بحيث لا يخرج منه خمر، ولا يدخل فيه غير خمر^(١)، واجتهد أن يكون من اللوازم الظاهرة المعروفة^(٢). ولا يحد الشيء بأخفى منه ولا بمثله في الخفاء^(٣)، ولا تحد شيئاً بنفي ضده، فتقول في الزوج ما ليس بفرد وفي الفرد ما ليس بزوج، فيدور الأمر ولا يحصل بيان^(٤). واجتهد في الإيجاز ما استطعت، فإن احتجت فاطلب منها ما هو أشد مناسبة للغرض^(٥).

= الحب، مستوي الصنعة في أسفله كهيئة قونس البيضة، أو أصغر من الحب له عسس لا يقعد إلا أن يحفر له، قال ابن دريد: هو عربي صحيح وأشد: «وصلى على دنها وارتمس» والجمع الدنان.

(١) قوله: «بحيث لا يخرج منه خمر» إشارة إلى أنه يلزم أن يكون جامعاً. وقوله: «ولا يدخل فيه غير خمر» إشارة إلى وجوب كونه مانعاً.

(٢) قوله: «واجتهد أن يكون من اللوازم الظاهرة المعروفة» أي: للعلة التي علل بها بعده بقوله: «ولا يحد الشيء بأخفى منه؛ لأن الخفي لا يعرف به، كما إذا قيل ما الأسد؟ فقلت؛ سيع أبخر، فإنه وإن كان يتميز بالبحر عن الكلب؛ لأن البحر من خواصه لكنه من الخواص الخفية، ولو قلت شجاع عريض الأعالي لكانت هذه اللوازم والأعراض أقرب إلى الفهم؛ لأنها أجلى. وهذا الشرط مختص بالرسمي، كما صرح به ابن الحاجب حيث قال: ويختص الرسمي باللازم الظاهر لا بخفي مثله ولا أخفي.

(٣) قوله: «ولا بمثله في الخفاء» أي: بالمساوي له في الخفاء، وذلك لأن المعرف يجب أن يكون أقدم معرفة من المعرف، وما يساوي الشيء في المعرفة والجهالة لا يكون أقدم معرفة، فلا تعرف الحركة بما ليس بسكون لتساوي الحركة والسكون معرفة وجهالة، فإن من عرف أحدهما عرف الآخر، ومن جهل أحدهما جهل الآخر.

(٤) قوله: «ولا تحد شيئاً بنفي ضده... إلخ»؛ لأن الشيء الذي جعلت حده بنفي ضده يلزم منه أن تعقله متوقف على تعقل غيره فيلزم الدور، فإذا قلت في حد الزوج ما ليس بفرد، وفي حد الفرد ما ليس بزوج، دار الأمر إلى أنه ما يفهم معنى الزوج إلا بعد فهم الفرد، ولا الفرد إلا بعد فهم الزوج. فهذا هو معنى الدور فلا يحصل به البيان، والرسم أو الحد إنما وضع للبيان فلا يحصل المقصود.

(٥) قوله: «واجتهد في الإيجاز ما استطعت... إلخ» بيانه: أنّ عليك أن تجتهد في الإيجاز ما قدرت، وفي طلب اللفظ النص ما أمكنك، فإن أعوزك النص وفقدته فلم =

وأما الحد اللفظي فهو شرح اللفظ بلفظ أشهر منه^(١)، كقولك في العقار الخمر، وفي الليث الأسد. ويشترط أن يكون الثاني أظهر من الأول^(٢).

واسم الحد شامل لهذه الأقسام الثلاثة لكن الحقيقي هو الأول. فإن معنى الحد يقرب من معنى حد الدار^(٣)، وللدار جهات متعددة إليها ينتهي الحد فتحديدها بذكر جهاتها المختلفة المتعددة التي الدار محصورة بها مشهورة. وإذا سأل عن حد الشيء فكأنه يطلب المعاني والحقائق التي بائناً لها تتم حقيقة ذلك الشيء وتتميز به عما سواه، فلذلك لم يسم اللفظي والرسمي حقيقياً. وسمي الجميع باسم الحد؛ لأنه جامع مانع، إذ هو مشتق من المنع، ولذلك سمي البواب حداً لمنعه من الدخول والخروج. فحد

= تجده وافتقرت أي: احتجت إلى الاستعارة فاطلب منها أي: من الاستعارات ما هو أشد مناسبة للغرض، واذكر مرادك به للسائل، فما كل أمر معقول له عبارة صريحة موضوعة، ولو طول مطول أو استعار مستعير، أو أتى بلفظ مشترك وعرف مراده بالتصريح أو عرف بالقرينة، فلا ينبغي أن يستعظم صنيعه ويبالغ في ذمه إن كان قد كشف الحقيقة بذكر جميع الذاتيات، فإنه المقصود، وهذه المزايأ تحسينات وترتيبات كالأبازير من المقصود.

(١) قوله: «وأما الحد اللفظي... إلخ» ليس هذا النوع تعريفاً حقيقياً يراد به إفادة تصور غير حاصل، إنما المراد تعيين ما وضع له اللفظ من سائر المعاني ليلتفت إليه، ويعلم أنه موضوع بإزائه وحاصله أنه يقصد به تفسير صورة حاصلة من بين سائر الصور بأنها المراد بلفظ كذا.

(٢) قوله: «ويشترط... إلخ» والمراد بالظهور وعدمه إنما هو بالنسبة إلى المخاطب لا بالنسبة إلى أصل الوضع، فكم ممن يعلم أن الليث موضوع للحيوان المعروف، ولا يعرف لم وضع لفظ الأسد وبالعكس.

(٣) قوله: «فإن معنى الحد... إلخ» بيان لشمول هذا اللفظ للأقسام الثلاثة غير أن بينهما فرقاً من جهة أن الرسمى واللفظي مثنوئتهما خفيفة، كما قاله الغزالي إذ طالهما قانع بتبديل لفظ العقار بالخمر، وتبديل لفظ العلم بالمعرفة، أو بما هو وصف عرضي جامع مانع، وإنما العويص المتعذر هو الحد الحقيقي، وهو الكاشف عن ماهية الشيء لا غير كما تقدم لك بيانه.

الحد إذاً «هو اللفظ الجامع المانع»، واختلف في حد الحد الحقيقي، ف قيل هو اللفظ المفسر المحدود على على وجه يجمع ويمنع^(١)، وقيل القول الدال على ماهية الشيء، وحدّه قوم بأنه نفس الشيء وذاته. وهذا لا معارضة بينه وبين ما ذكرناه لكون المحدود هنا غير المحدود ثم^(٢)، وإنما

(١) قوله: «ف قيل هو اللفظ المفسر لمعنى المحدود على وجه يجمع ويمنع» فقوله اللفظ المفسر لمعنى المحدود جنس لعمومه لما كان جامعاً مانعاً أو لا. وقوله على وجه يجمع ويمنع فصل أخرج به ما سوى الحد. وبعضهم يعبر عنه بالاطراد والانعكاس ومعناه استلزام وجود الأول لوجود الثاني، يعني متى صدق المعرف (بكسر الراء) على شيء يصدق عليه المعرف (بفتح الراء) ويلزمه المنع فإن هذه الموجبة الكلية تنعكس بعكس النقيض إلى قولنا متى لم يصدق المعرف (بفتح الراء) على شيء لم يصدق المعرف عليه، فلا يتناول المعرف شيئاً مما ليس من أفراد المعرف، وهو معنى كونه مانعاً. والانعكاس هو استلزام انتفاء الأول لانتفاء الثاني، يعني متى لم يصدق المعرف (بالكسر) لم يصدق المعرف (بالفتح)، وإنما سمي به؛ لأنه انعكاس قولنا متى صدق المعرف (بالفتح) صدق المعرف (بالكسر)، ويلزمه الجمع؛ لأن الموجبة الكلية تنعكس بعكس النقيض إلى القول المذكور وهو معنى الجمع فافهم. وقد أشار هذا القائل إلى أن المساواة إنما تعتبر في الحد التام، إذ هو الذي يحصل فيه الطرد والعكس ويعتبر أن فيه لا في مطلق التعريف.

(٢) قوله: «وهذا لا معارضة بينه وبين ما ذكرناه... إلخ» معناه: أن هذه الأقوال الثلاثة المذكورة في حد الحد لا معارضة بينها وبين ما ذكره من أن حد الحد هو الجامع المانع، وذلك لأن كل واحد ذكر للحد حداً باعتبار غير ما اعتبره الثاني، والمعارضة لا تكون إلا حيث تواردت الحدود على محدود واحد باعتبار واحد. ثم أوضح وجوه الاعتبارات بتقسيمه الوجود باعتبار الموجود إلى أربع مراتب، وأشار بذلك إلى أن من قال حد الحد هو اللفظ الجامع المانع حده باعتبار حقيقته في نفسه، ومن قال هو اللفظ المفسر لمعنى المحدود إلخ نظر إلى مثال حقيقته في الذهن، ومن قال هو القول الدال على ماهية الشيء نظر إلى اللفظ المعبر عما في النفس، ومن قال بأنه نفس الشيء وذاته حد به الكناية عن اللفظ، فالحدود الأربعة متوازية متطابقة. فينتج من هذا أن المحدود في أحد الجانبين غير المحدود في الجانب الآخر، فلا معارضة بينهما.

واعلم أن المصنف أخذ هذه المقدمة وغيرها من كلام الغزالي في المستصفي، =

يقع التعارض بعد التوارد على شيء واحد. بيانه أن الموجود له في الوجود أربع مراتب: الأولى: حقيقته في نفسه. الثانية: ثبوت مثال حقيقته في الذهن وهو المعبر عنه بالعلم. الثالثة: اللفظ المعبر عما في النفس^(١). الرابعة: الكناية عن اللفظ^(٢). وهذه الأربعة متوازية متطابقة^(٣)، فإذا المحدود في أحد الجانبين غير المحدود في الآخر، فلا معارضة بينهما^(٤). والله أعلم.

= والغزالي أطال النفس في هذا المقام وعنون هذا البحث بالامتحان الأول من محك الحد، وكثيراً ما يأخذ المصنف كلام الغزالي فيشوش فيه ولا يبين المقصد والمرام، فيقع قارئ كتابه في حيرة لاسيما في هذه المقدمة. والحاصل أن الحد لفظ مشترك بين أقسام الوجود، وباختلاف إطلاقه على أحد معانيه يختلف حده، ومثاله أن من حُدَّ العين بأنه العضو المدرك للألوان بالرؤية لم يخالف من يحد العين بأنه الجوهر المعدني الذي هو أشرف النقود، بل حد هذا أمراً مابناً لحقيقة الأمر الآخر وإنما اشتركا في اسم العين. فافهم هذا فإنه قانون كثير النفع.

(١) قوله: «الثالثة اللفظ... إلخ» أي: تأليف مثاله بحروف تدل عليه، وهي العبارة الدالة على المثال الذي في النفس.

(٢) قوله: «والرابعة الكناية عن اللفظ» أي: تأليف رقوم تدرك بحاسة البصر دالة على اللفظ وهي الكتابة. والكتابة تبع اللفظ إذ تدل عليه، واللفظ تبع العلم إذ يدل عليه، والعلم تبع المعلوم إذ يطابقه ويوافقه.

(٣) قوله: «وهذه الأربعة متوازية متطابقة» المشار إليه أقسام الموجود. ولا اختلاف بين هذه الأربعة إلا في الوجود، وذلك أن الأولين وجوديان حقيقيان لا يختلفان بالأعصار، وإن الآخرين وهما اللفظ والكتابة يختلفان باختلاف الأعصار والأمم؛ لأنهما موضوعان بالاختيار، ولكن الأوضاع وإن اختلفت صورها فهي متفقة في أنها موضوعة قصد بها مطابقة الحقيقة.

(٤) قوله: «فلا معارضة بينهما» بيانه: أن الحد كما ذكره المصنف آنفاً مأخوذ من المنع، وإنما استعير لهذه المعاني للمشاركة في معنى المنع فانظر أين تحده في هذه الأربعة؟ فإن ابتدأت بالحقيقة لم تشك في أنها حاصرة للشيء مخصوصة به، إذ حقيقة كل شيء خاصيته التي له وليست لغيره، فإذا الحقيقة جامعة مانعة. فإذا نظرت إلى مثال الحقيقة في الذهن وهو العلم وجدته أيضاً كذلك؛ لأنه مطابق للحقيقة المانعة، والمطابقة توجب المشاركة في المنع. وإن نظرت إلى العبارة عن =

فصل

وزعم أهل هذا العلم أن الحد لا يمتنع لتعذر البرهان على صحته^(١)،

= العلم وجدتها أيضاً حاصرة، فإنها مطابقة للعلم المطابق للحقيقة، والمطابق للمطابق مطابق. وإن نظرت إلى الكتابة وجدتها مطابقة للفظ المطابق للعلم المطابق للحقيقة فهي أيضاً مطابقة. وقد وجد المنع في الكل إلا إن العادة لم تجر بإطلاق اسم الحد على الكتابة التي هي الرابعة، ولا على العلم الذي هو الثانية بين ما هو مشترك بين حقيقتين، فلا بد وأن يكون له حدان مختلفتان كلفظ العين ونظائرها. فإذا عند الإطلاق على نفس الشيء يكون حد الحد أنه حقيقة الشيء وذاته، وعند الإطلاق الثاني يكون حد الحد أنه اللفظ الجامع المانع، إلا إن الذين أطلقوه على اللفظ أيضاً اصطلاحهم مختلف، فحد الحد عند من يقنع بتكرير اللفظ، كقوله الموجود هو الشيء، والحركة هي النقلة، والعلم هو المعرفة، هو تبديل اللفظ لما هو واقع عند السائل على شرط يجمع ويمنع. وأما حد الحد عند من يقنع بالرسميات، أنه اللفظ الشارح للفظ بتعدد صفاته الذاتية واللازمة على وجه يميزه عن غيره تمييزاً يطرد وينعكس، وأما حده عند من لا يطلق اسم الحد إلا على الحقيقي، أنه القول الدال على تمام ماهية الشيء، ولا يحتاج في هذا أن يذكر الطرد والنعكس؛ لأن ذلك يتبع الماهية بالضرورة ولا يتعرض للآزم، والعرضي فإنه لا يدل على الماهية إلا الذاتيات. فقد عرفت بما تقدم لك أن اسم الحد مشترك في الاصطلاحات بين الحقيقة وشرح اللفظ والجمع بالعوارض والدلالة على الماهية، وهذه أربعة أمور مختلفة. والحاصل أن الألفاظ المشتركة لها حدود باعتبار ما تطلق عليه وليس لها حد واحد، ألا ترى أن النحاة لما يذكرون الاستثناء يقسمونه أولاً إلى متصل ومنقطع، ثم يحدون كل قسم على حدته؟ ولو شاءوا أن يأتوا بحد واحد جامع لقسميه لما استطاعوا ذلك؛ والإنسان له باعتبار إطلاقه على إنسان العين حد، وعلى الإنسان المعروف حد، وعلى الإنسان المصنوع على الحائط المنقوش أو المجسم حد آخر، وعلى الإنسان الميت حد.

(١) قوله: «وزعم أهل هذا العلم... إلخ» الإشارة بهذا إلى علم مدارك العقول المعبر عنه بالمنطق، والزعم هنا بمعنى الرأي كقولك زعم أبو حنيفة كذا أي: ارتأى كذا. واعلم أن تفصيل القول في أن الحد لا يكتسب بالبرهان وتحقيق الحق فيه مما لا يليق بهذا الكتاب ولا بغيره من كتب الأصول. ومن أراد فعليه بكتاب البرهان من =

فإن الحد أقل ما يتركب من مفردين فيحتاج في البرهان عن كل مفرد إلى جد يشتمل على مفردين ثم يتسلسل ذلك إلى أن يصير إلى الأوليات المعلومة ضرورة، لكن قل ما يمكن إنهاؤه إليها والنظر وضع للتعاون على إظهار الحق، فلا يوضع على وجه لا يمكن إثباته أو يعسر بل طريق الاعتراض عليه بالنقض أو المعارضة بحد آخر فإن عجز المستدل عن نقض حد المعارض كان منقطعاً وإن أبطله صح حده. مثاله قولنا في حد الغضب

= كتاب الشفاء لابن سينا، والمصنف اختطف خطفة من كلام الغزالي فأودعها كتابه هنا ونحن نجاريه على كلامه قائلين: اعلم أن الحد لا يحصل بالبرهان، بمعنى أن الحد لا يدخله المنع، وإنما يدخله من أقسام المعارضة الآتية في أواخر باب القياس النقض والمعارضة، وإنما لم يدخله المنع لتعذر البرهان على صحته من وجهين: أحدهما: أن حقيقة البرهان وسط يستلزم حصول أمر في المحكوم عليه لما تقرر من أنه لا بد في الدليل من وسط مستلزم للمطلوب حاصل للمحكوم عليه. فلو قدر في الحد وسط يستلزم حصوله للمحدود لكان الوسط مستلزماً لحصول عين المحكوم عليه لنفسه؛ لأن الحد الحقيقي التام ليس أمراً غير حقيقة المحدود تفصيلاً، وفيه تحصيل الحاصل لأن ثبوت الشيء لنفسه بين، فإذا تصور النسبة بينهما حصل الجزم بلا توقف على شيء أصلاً، ولا يمكن إقامة البرهان إلا بعد تصورهما المستلزم للحكم، فهو حاصل قبل البرهان فيلزم المحذور، ولا يرد أنهما متغايران قطعاً، فإن المحدود مجمل والحد يفصله، إذ لولاه لم يتصور هناك نسبة يحكم بها بداهة أو برهاناً.

ثانيهما: أن الحد أقل ما يتركب من مفردين فيحتاج في إقامة البرهان عليه إلى أن يحد كل مفرد بمفردين أيضاً، ويحتاج المفردان في البرهان إلى أن يحد كل مفرد منهما بمفردين، فيتسلسل إلى أن يصير إلى الأوليات المعلومة بالضرورة كعلم الإنسان بوجود نفسه، لكن قل ما يمكن إنهاؤه إليها، وكثيراً ما يتسلسل إلى غير النهاية، وما كان كذلك فهو باطل. ولكن هذا مما يفيد النظر؛ لأن النظر إنما وضع لأجل إظهار الحق وللتعاون عليه، وما كان هذا شأنه لا يوضع على وجه لا يمكن إثبات الحق به أو يعسر. وقال المحقق محب الله البهاري في كتابه سلم العلوم وشارحه المدقق محمد فيروز: مثل المعرفة كمثل النقاش ينقش شبحاً في اللوح، فإنه يتصور في الذهن صورة معدوم أو موجود، فالتعريف تصوير بحث لصورة المعرفة في الذهن لا حكم فيه وإلا لكان تصديقاً لا تصويراً، كما لا حكم للتفتيش، فإذا قال الحاد مثلاً: الإنسان حيوان ناطق، لم يقصد به أن يحكم على =

إثبات اليد العادية على مال الغير^(١)، فربما قال الحنفي لا نسلم أن هذا هو حد الغصب. قلنا: هو مطرد منعكس فما الحد عندك؟ فيقول: ثبات اليد العادية المزيلة لليد المحقة. قلنا: يبطل بالغاصب من الغاصب فإنه غاصب يضمن للمالك ولم يزل اليد المحقة فإنها كانت زائلة.

= الإنسان بكونه حيواناً ناطقاً، بل أراد بذكر الإنسان أن يتوجه ذهناً إلى ما عرّفه بوجه ما، ثم يشرع في تصويره بوجه أكمل، فهو من حيث أنه تصوير بحث لا يتوجه عليه أي على التعريف شيء من المنوع الثلاثة، كما لا يتوجه على ذلك أي: على التنقيش. كيف والمناظرة إنما تنعقد في الأحكام؟ فلا يصح أن يقال لا نسلم أن الإنسان حيوان ناطق، فإن ذلك يجري مجرى أن يقال للكاتب لا نسلم كتابتك. نعم هناك أحكام ضمنية مثل دعوى الحدية والمفهومية والاطرادية والانعكاسية والجنسية والفصلية، فيجوز منع تلك الأحكام، مثل أن يقال لا نسلم أن هذا حد للإنسان، أو لا نسلم أن الحيوان جنس له، أو أن الناطق فصل له. ويؤيد هذا ما قاله المحقق الدواني في الحواشي الجديدة: جميع الإيرادات على التعريفات دعاوى محتاجة إلى الإثبات، ويكفي في جوابه المنع كما صرح به القوم انتهى.

فكان هذا الإجماع شريعة نسخت قبل العمل بها، نعم ينقض بإبطال الطرد والعكس مثلاً؛ لأن معنى الطرد التلازم بالثبوت، أي: كل ما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وبالعكس، ومعنى العكس التلازم في الانتفاء، أي: كل ما لم يصدق عليه الحد لم يصدق عليه المحدود وبالعكس، فإن لم يكن التعريف مانعاً انتقض حكم الكلية الأولى أي: نقضاً إجمالياً، وهو الذي يبطل به الحكم الكلي بعدم جريانه في موضع يصدق عليه المحكوم عليه، وإن لم يكن جامعاً انتقض حكم الكلية الثانية، وصورته أن يقول لا طرد في هذا الحد، فإنه يصدق على ما لا يصدق عليه المحدود ولا عكس فيه، فإنه لا يصدق على ما يصدق عليه المحدود، والمعارضة إنما تتصور في الحدود الحقيقة، إذ حقيقة الشيء لا تكون إلا واحداً بخلاف الرسوم، إذ يجوز أن يكون للشيء الواحد رسوم متعددة.

(١) قوله: «مثاله قولنا في حد الغصب... إلخ» بيانه: إنا إذا قلنا المغمصوب مضمون وولد المغمصوب مغمصوب فكان مضموناً، فيقول المعارض سلمنا أن المغمصوب مضمون، ولكن لا نسلم أن ولد المغمصوب مغمصوب، فنقول الدليل على أنه مغمصوب أن حد الغصب يصدق عليه، فإن حده إثبات اليد العادية على مال الغير، وقد وجد ذلك الإثبات في ولد المغمصوب، فربما قال الخصم بمنع كون اليد عادية =

فصل

في البرهان^(١)، وهو الذي يتوصل به إلى العلوم التصديقية المطلوبة بالنظر^(٢). وهو عبارة عن أقاويل مخصوصة ألقت تأليفاً مخصوصاً بشرط يلزم

=
وكونه إثباتاً، بل يقول هو ثبوت ولكن ليس ذلك من غرضنا، بل ربما قال: أسلم أن هذا موجود في الولد، ولكن لا أسلم أن هذا حد الغصب فهذا لا يمكن إقامة البرهان عليه إلا أننا نقول هو مطرد منعكس، فما الحد عندك؟ فلا بد من ذكره حتى ننظر إلى موضع التفاوت، فيقول بل حد الغصب إثبات اليد المبطللة المزيلة لليد المحقة، فيقال له حدك هذا يبطل بالغاصب من الغاصب، فإنه غاصب يضمن للمالك ولم يُزل (بضم أوله) اليد المحقة، فإنها كانت زائلة فحدك غير جامع، وبيانه أن المستدل يقول للخصم قد زدت وصفاً وهو الإزالة فلننظر هل يمكننا أن نقدر على اعتراف الخصم بثبوت الغصب مع عدم هذا الوصف؟ فإن قدرنا عليه كان يقول الزيادة محذوفة، وذلك بأن يقول الغاصب من الغاصب يضمنه للمالك وقد أثبت اليد العادية وما أزال المحقة، بل المزال لا يزال وكان الأول قد أزال اليد المحقة فهذا طريق قطع النزاع، وأما الناظر مع نفسه فإذا تحرر له الشيء وتلخص له اللفظ الدال على ما تحرر في ذهنه علم أنه واجد للحد.

(١) ذكر في أول المقدمة أن مدارك العقول تنحصر في الحد والبرهان، وأهل هذا الفن يعبرون عن الأول بالتصور، ويجعلون مبادئه الكليات الخمس التي هي الجنس والنوع والفصل والخاصة والعرض العام، ومقاصده القول الشارح الذي يعنونونه بالحد، وعن الثاني بالتصديقات، ويجعلون مبادئه القضايا وأحكامها من التناقض والعكس وغيرهما ومقاصده البرهان، ولما أتم الكلام على التصورات - لكن على وجه لا يتكفل بتمام المراد - أراد هنا أن يتكلم على التصديقات كلاماً على نمط الأول فقال فصل في البرهان.

(٢) قوله: «وهو الذي يتوصل به... إلخ» أشار به إل ما ذكره في أول المقدمة وحكى هنالك أن العلم ينقسم إلى أولي وإلى مطلوب. فالمطلوب من المعرفة لا يقتنص إلا بالحد وتقدم الكلام عليه، والمطلوب من العلم وهو الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب وهو القضايا الخيرية لا يقتنص إلا بالحجة والبرهان، وهما عبارة عن أقاويل مخصوصة ألقت تأليفاً مخصوصاً ونظمت نظماً مخصوصاً بشرط مخصوص على النمط الذي يذكر بعد. يلزم من ذلك التأليف رأي هو مطلوب الناظر، وما =

منه رأي هو مطلوب الناظر^(١)، وتسمى هذه الأقاويل مقدمات ويتطرق الخلل إلى البرهان^(٢) من جهة المقدمات تارة^(٣) ومن جهة التركيب تارة^(٤)، ومنهما تارة على مثال البيت المبني تارة يختل لعوج الحيطان وانخفاض السقف إلى قرب من الأرض، وتارة لشعث اللبنيات أو رخاوة الجذوع، وتارة لهما جميعاً. فمن يريد نظم البرهان يبتدىء أولاً بالنظر في الأجزاء المفردة ثم في المقدمات التي فيها النظم والترتيب وأقل ما يحصل منه المقدمة مفردان^(٥)، وأقل ما يحصل منه البرهان مقدمتان^(٦)، ثم يجمع المقدمتين فيصوغ منهما برهاناً وينظر كيفية الصناعة.

= ذكره المصنف هو ما قاله الغزالي لكنه حذف منه وزاد. والذي عرفه به غيره كالبهاري في سُلّم العلوم قول مؤلف من قضايا يلزم عنها لذاتها قول آخر وهذا مع اختصاره أوضح من الأول. وقوله من قضايا وقول المصنف كالغزالي عن أقاويل جمع يومهم أن القياس لا يتركب إلا من ثلاث قضايا فأكثر بناء على ما هو المشهور من أن أقل الجمع ثلاثة وليس بصحيح؛ لأن قولنا العالم متغير وكل متغير حادث حجة بالاتفاق مع أنه لم يتركب إلا من قضيتين، والمخلص في هذا الإشكال أن أهل هذا الفن اصطَلَحُوا على أن مبدأ الجمع من الإثنين كما هو القول الثاني، فالمراد بالقضايا عندهم ما فوق قضية واحدة وكذا كل جمع يستعمل في هذا الفن، وقد حقق المسألة سعد الدين التفتازاني فقال: القياس المنتج لمطلوب واحد لا يكون مؤلفاً بحكم الاستقراء الصحيح إلا من مقدمتين لا أزيد ولا أنقص، لكن ذلك القياس قد تفتقر مقدمته أو إحداهما إلى الكسب بقياس آخر كذلك إلى أن ينتهي إلى المبادئ المسلمة أو البديهية، فيكون هناك قياسات مترتبة محصلة للقياس المنتج للمطلوب فسموا ذلك قياساً مركباً.

- (١) قوله: «بشرط يلزم منه رأي... إلخ» ذلك الرأي هو النتيجة.
- (٢) قوله: «ويتطرق الخلل... إلخ». معناه: أن صحة القياس بمراعاة شروطه وخلله بعدم مراعاتها، وذلك على نمط المثال الذي مثل به المصنف.
- (٣) قوله: «من جهة المقدمات» بأن تكون خالية من شروطها.
- (٤) قوله: «ومن جهة التركيب» أي: والنظم وإن كانت المقدمات صحيحة يقينية.
- (٥) قوله: «مفردان» أي: علما يتطرق إليهما التصديق والتكذيب كقولك العالم حادث.
- (٦) قوله: «وأقل ما يحصل... إلخ» معناه: أن أقل ما تحصل منه مقدمة معرفتان =

فصل

واعلم أن دلالة الألفاظ على المعنى تنحصر في المطابقة والتضمن واللزوم كدلالة لفظ البيت على معنى البيت^(١)، والتضمن كدلالته على السقف^(٢)، ودلالة لفظ الإنسان على الجسم. واللزوم كدلالة لفظ السقف على الحائط^(٣)، إذ ليس جزءاً من السقف لكنه لا ينفك عنه فهو

= توضح إحداهما مخبراً عنه والأخرى خبراً أو وصفاً. وبهذا انقسم القياس إلى مقدمتين وانقسمت كل مقدمة إلى معرفتين تنسب إحداهما إلى الأخرى، وكل مفرد فهو معنى ويدل عليه لا محالة بلفظ فيجب ضرورة أن ينظر في المعاني المفردة وأقسامها وفي الألفاظ المفردة ووجوه دلالتها، ثم إذا فهمنا اللفظ مفرداً والمعنى مفرداً ألفنا معنيين وجعلناهما مقدمة، ونظر في حكم المقدمة وشرطها ثم نجتمع مقدمتين فنصوغ منهما قياساً ونظر في كيفية الصياغة الصحيحة، وهكذا القول في كل مركب فإن أجزاء المركب تتقدم على المركب بالضرورة. ومن هنا قال رحمه الله تعالى: (فصل... إلخ).

(١) قوله: «على معنى البيت» أي: بالمطابقة.
(٢) قوله: «على السقف» أي؛ لأن لفظ البيت عبارة عن السقف والجدران وكدلالة لفظ الإنسان على الجسم، إذ لا إنسان إلا وهو جسم إذ وجدنا الجسمية في الإنسانية مهما قلنا إنسان.

(٣) قوله: «واللزوم... إلخ» معناه: أن دلالة لفظ السقف على الحائط ليس دلالة مطابقة ولا تضمن؛ لأن السقف غير موضوع للحائط وضع لفظ الحائط حتى يكون مطابقاً له ولا يتضمن إذ ليس الحائط جزءاً من السقف كما كان السقف جزءاً من نفس البيت وكما كان الحائط جزءاً من نفسه أيضاً، لكنه كالرفيق الملازم الخارج من ذات السقف الذي لا ينفك السقف عنه فدلالته على نمط آخر. وحاصل ذلك أن حد الإنسان حيوان ناطق، فإذا أطلقنا لفظ الإنسان وأردنا به الحيوان والناطق معا سميت دلالة الإنسان عليهما مطابقة لتطابق اللفظ والمعنى، وتعرف تلك الدلالة بأنها دلالة اللفظ على تمام ما وضع له والدلالة كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، وإذا أطلقنا لفظ الإنسان وأردنا به الحيوان فقط أو الناطق فقط سميت تلك الدلالة تضمناً لكون الجزء في ضمن المعنى الموضوع له، وإذا أطلقناه وأردنا به المعنى الخارج عن الموضوع له لفظ =

كالرفيق الملازم. ولا يستعمل في نظر العقل ما يدل بطريق اللزوم^(١)؛ لأن ذلك لا ينحصر في حد، إذ السقف يلزم الحائط والحائط الأس والأس الأرض فلا ينحصر، بل اقتصر على الأولين من المطابقة والتضمن.

ثم اللفظ ينقسم^(٢) إلى ما يدل على معين كزيد وهذا الرجل. وحده «اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلا ذلك الواحد»^(٣)، وإلى ما يدل على واحد من أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد^(٤) يسمى مطلقاً كقولنا فرس ورجل. فإن دخلت عليه الألف واللام صار عاماً يتناول جميع ما يقع عليه ذلك^(٥). فإن قيل فالسما والارض والإله والشمس والقمر مدلولها مفرد مع الألف واللام^(٦) قلنا امتناع الشركة لم يكن لوضع اللفظ بل لاستحالة وجود المشارك، إذ الشمس في الوجود واحدة ولو فرضنا عوالم في كل واحد شمس كان قولنا الشمس شاملاً لكل.

ثم تنقسم الألفاظ^(٧) إلى مترادفة ومتباينة ومتواطئة ومشتركة.

= الإنسان سميت الدلالة التزامية لكون الخارج لازماً للمعنى الموضوع له، كدلالة الإنسان على قابل صنعة الكتابة، فإن القابلية المذكورة خارجة عن المعنى الموضوع له لكنها لازمة له. وههنا مباحث محلها كتب المنطق فلا نطيل مباحثها.

(١) قوله: «ولا يستعمل في نظر العقل... إلخ» حاصله: تنبيه الباحث على أن لا يمكن خصمه من استعمال دلالة الالتزام للعللة التي ذكرها المصنف، وحيث يتنشر الكلام ولا يقف عند حد.

(٢) قوله: «ثم اللفظ» أي: بالإضافة إلى خصوص المعنى وشموله.

(٣) قوله: «إلا ذلك الواحد» أي بعينه فإن قصد اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه.

(٤) قوله: «تتفق في معنى واحد» أي أن نفس تصور ذلك اللفظ لا يمنع من وقوع الاشتراك في معناه.

(٥) قوله: «فإن دخلت عليه الألف واللام... إلخ» يعني: أن الاسم المفرد في لغة العرب إذا أدخل عليه الألف واللام كان لاستغراق أفراد الجنس كالكتاب والميزان، وقد يسمى لفظاً عاماً ويقال الألف واللام للعموم.

(٦) قوله: «فإن قيل... إلخ» وارد على قوله فإن دخلت عليه الألف واللام... إلخ.

(٧) قوله: «ثم تنقسم الألفاظ» أي: المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة.

فالمترادفة أسماء مختلفة لمسمى واحد^(١) كالليث والأسد والعقار والخمر، فإن كان أحدهما يدل على المسمى مع زيادة لم يكن من المترادفة كالسيف والمهند والصارم، فإن المهند يدل على السيف مع زيادة نسبته إلى الهند، والصارم يدل عليه مع صفة الحدة فخالف إذاً مفهومه مفهوم السيف.

والمتبينة الأسماء المختلفة للمعاني المختلفة كالسما والارض، وهي الأكثر.

والمتواطئة فهي الأسماء المنطلقة على أشياء متغايرة بالعدد متفقة في المعنى التي وضع الاسم عليها كالرجل ينطلق على زيد وعمر، والجسم ينطلق عليهما وعلى السماء والارض لاتفاقهما في معنى الجسمية^(٢).

والمشتركة: فهي الأسماء المنطلقة على مسميات مختلفة بالحقيقة كالعين للعضو الناظر والذهب، وقد يقع على المتضادين كالجليل للكبير والصغير والجون للأسود والأبيض والقرء للحيض والطهر والشفق للبياض والحمرة.

وقد يقرب المشترك من المتواطىء^(٣) كالحى يقع على الحيوان

(١) قوله: «فالمترادفة... إلخ» حاصله: أن كل اسمين عبرت بهما عن معنى واحد فهما مترادفان، ما لم يكن أحدهما يدل على المسمى مع زيادة، كما شرحه المصنف.

(٢) قوله: «في معنى الجسمية» التي وضع بإزائها فكل اسم مطلق ليس بمعين فإنه يطلق على آحاد مسمياته الكثيرة بطريق التواطؤ، فاسم اللون للبياض والسواد بطريق التواطؤ، فإنها متفقة في المعنى الذي يسمى به اللون لوناً وليس بطريق الاشتراك البتة، وكذلك الحيوان متواطىء؛ لأنه واقع على الإنسان والفرس والثور.

(٣) قوله: «وقد يقرب المشترك من المتواطىء... إلخ» يوضحه ما قاله الغزالي في المستصفى ومعيار العلوم ومحك النظر من أن الاهتمام بتمييز المشتركة عن المتواطئة مهم فلنزد له شرطاً ونقول الاسم المشترك قد يدل على المختلفين كما =

والنبات يظن أنه من المتواطىء وهو من المشترك، إذ المراد من حياة النبات الذي يحصل به نماءه ومن الحيوان الذي يحس به ويتحرك بالإرادة فيسمى هذا مشتبهاً، والمختار^(١) يطلق على القادر على الفعل وتركه^(٢)، فلذلك يصح

= ذكرنا، ولا شركة بينهما البتة كالجليل للحقير والخطير والناهل للعطشان والريان والجون للأسود والأبيض والقرء للطهر والحيز. وأيضاً المشترك قد يكون مشككاً قريب الشبه من المتواطىء ويعسر الفرق على الذهن وإن كان في غاية الصفاء، ولنسم ذلك متشابهاً، وذلك مثل النور الواقع على الضوء الذي يدرك بحاسة البصر من الشمس والنار، والواقع على العقل الذي يهتدى به في الغوامض، ولا مشاركة بين حقيقة ذات العقل والضوء إلا كمشاركة السماء للإنسان في كونه جسماً، إذ الجسمية فيهما لا تختلف البتة مع أنه ذاتي لهما. ويقرب من لفظ النور لفظ الحي على النبات والحيوان، فإنه بالاشتراك المحض إذ يراد به من النبات المعنى الذي به نماءه، ويراد به من الحيوان المعنى الذي به يحس ويتحرك بالإرادة، وإطلاقه على الباري جل وعلا، إذا تأملت هذا عرفت بأنه لوجه ثالث يخالف الأمرين جميعاً، وأمثال هذه ينابيع الأغاليط. هذا كلامه وبه يتضح كلام المصنف، لأنه منه أخذ.

(١) قوله: «والمختار... إلخ» أشار به إلى مغلطة في المشترك وإيضاح ذلك أن المشترك في الأصل هو الاسم الذي يعبر به عن مسميين لا يكون موضوعاً لأحدهما ومستعاراً منه إلى الآخر أو منقولاً منه إلى الآخر، بل لا يكون أحدهما بأن يجعل أصلاً والآخر منقولاً إليه أو مستعاراً منه بأولى من نقيضه كلفظ المشترى إذ لا يمكن أن يقال استعير الكوكب من العاقد أو العاقد من الكوكب أو وضع لأحدهما أولاً ثم حدث الثاني بعده، وكذلك لفظ المفعول والفاعل فيما لا يختلف تصريفه كقولك اختار يختاراً فهو مختار وذلك مختار فالفاعل والمفعول لهما صيغة واحدة وليس اللفظ بأحدهما هو أولى من الآخر. وليس كذلك لفظ الأم لحواء فإنها أم البشر، والأرض فإنها تسمى أم البشر ولكن الأول بالوضع والثاني بالاستعارة، ولا كذلك الألفاظ التي نقلت وغيّرت كلفظ المناق والفاسق والكافر والملحد والصوم والصلاة وسائر الألفاظ الشرعية، فإنها مشتركة لأمرين مختلفين، ولكن لبعضها أول وبعضها ثان أي: منقول من البعض إلى البعض، فالأول منقول عنه والثاني منقول إليه وقد حصل مقصود الاشتراك وإن كان على الترتيب، كما حصل في لفظ العاقد والكوكب وإن لم يكن على الترتيب.

(٢) قوله: «يطلق على القادر... إلخ» أورد مثلاً للغلط في المشترك حتى يستدل به =

تسمية المكره مختاراً، ويطلق على من تخلى في استعمال قدرته ودواعي ذاته^(١)، فلا تحرك دواعيه من خارج وهذا غير موجود في المكره

= على غيره، فإن الحال ليس يحتمل الاستقصاء وذلك كقول الشافعي في مسألة المكره على القتل يلزمه؛ القصاص لأنه مختار، ويقول الحنفي لا يلزمه القصاص لأنه مكره وليس بمختار، ويكاد الذهن لا ينبو عن التصديق بالأمرين، وأنت تعلم أن التصديق بالضدين محال، وترى الفقهاء يتعشرون فيه ولا يهتدون إلى حله، وإنما ذلك لأن لفظ المختار مشترك إذ قد يجعل لفظ المختار مرادفاً للفظ القادر ومساوياً له إذا قوبل بالذي لا قدرة له على الحركة الموجودة كالمحمول فيقال هذا عاجز محمول وهذا قادر مختار، ويراد بالمختار القادر الذي يقدر على الفعل وتركه وهو صادق على المكره، وقد يعبر بالمختار عمن تخلى في استعمال قدرته ودواعي ذاته بلا تحرك دواعيه من خارج، وهذا يكذب على المكره ونقيضه وهو أنه ليس بمختار يصدق عليه فإذا صدق عليه أنه مختار وليس بمختار، ولكن بشرط أن يكون مفهوم المختار المنفي غير مفهوم المختار المثبت، ولهذا نظائر في النظريات لا تحصى إلى آخر ما قاله المصنف.

(١) قوله: «على من تخلى... إلخ» معناه: أن استعمال قدرته والدواعي التي تستدعيها ذاته لا يكون أمر خارج مؤثراً عليها، وإنما يكون باختياره مخلى أي: خالياً عن جميع المؤثرات الخارجية، فعبارة المصنف كالغزالي فيها غموض، فمن اسم موصول مجرور بعلی متعلق بيطلق وجملة تخلى صلة الموصول والظرف بعده متعلق به. وقوله فلا، الفاء تفرعية وتحرك بالبناء للمجهول، والمعنى أن المختار يطلق على من كانت دواعي ذاته واستعمال قدرته مخلاة أي: متروكة له، فلا تكون لأجل أمر خارج دعاه إليها فتأمل.

واعلم أن هذا البحث فلسفي بحث ولا أدري ما كان الحامل للمصنف على ذكره. وحاصله أن القوى التي يكمل بها الإدراك الباطني سواء كانت مدركة أو معينة في الإدراك خمس:

الأولى: الحس المشترك وهي القوة التي ترتسم فيها صور الجزئيات المحسوسة بالحواس الخمس، فتطالعها النفس ثمة فتدركها ومن ثم تسمى مدركة لها.

الثانية: الخيال وهو يحفظ الصور المرتسمة في الحس المشترك إذا غابت المحسوسات عن الحواس الظاهرة، فهو كالخزانة له وبه يعرف من يرى في زمان ثم يغيب عنه ثم يحضر، ولولا هذه القوة وحفظها لصور المحسوسات الغائبة لامتنع أن يعرف شيئاً أنه الذي رأي فيما سبق من الزمان واحتل النظام.

.....
= الثالثة: القوة الوهمية وهي التي تدرك المعاني الجزئية المتعلقة بالصور المحسوسة، كالعداوة الجزئية التي تدركها الشاة من الذئب فتهرب منه، والمحبة الجزئية التي تدركها السخلة من أمها فتميل إليها، فإن هذه المعاني لا بد لها من قوة مدركة سوى الناطقة.

الرابعة: القوة الحافظة وهي الحافظة للمعاني التي تدركها القوة الوهمية كالخزانة لها ونسبتها إلى الوهمية نسبة الخيال إلى الحس المشترك.

الخامسة: القوة المتخيلة وهي التي تتصور في الصور المحسوسة والمعاني الجزئية المنتزعة منها وتصرفها فيها بالتركيب تارة والتفصيل أخرى، مثل إنسان ذي رأسين وإنسان عديم الرأس وحيوان نصفه إنسان ونصفه فرس. وهذه القوة إذا استعملها العقل في مدركاته بضم بعضها إلى بعض وفصله عنه سميت مفكرة، كما أنها إذا استعملها الوهم في المحسوسات مطلقاً سميت متخيلة.

ثم اعلم أن محل الحس المشترك والخيال هو البطن الأول من الدماغ المنقسم إلى بطون ثلاثة أعظمها الأول ثم الثالث، وأما الثاني فهو كمنفذ فيما بينهما منفرد على شكل الدودة. فالحس المشترك في مقدم البطن الأول لتصادفه المحسوسات بالحواس الظاهرة أولاً، والخيال في مؤخره لأنه خزانة المحسوسات التي تحفظها، ومحل الوهمية والحافظة هو البطن الأخير منه والوهمية في مقدمه والحافظة في مؤخره، ومحل المتخيلة هو الدودة الحاصلة في وسط الدماغ الموضوعة بين البطنين لتأخذ من هذه المحسوسات التي في أحد جانبيها، ومن هذه المعاني الجزئية التي في الجانب الآخر، فتتصرف بالتركيب والتفصيل فيما في البطن الأول والأخير من الصور والمعاني. هذا ما ذهب إليه عضد الدين عبدالرحمن الإيجي في كتابه المواقف. وقال السيد الجرجاني في شرحه: والمشهور في الكتب المعول عليها أن المتخيلة في مقدم الدودة والوهمية في مؤخرها والحافظة في مقدم البطن الأخير وليس في مؤخره شيء من هذه القوى، إذ لا حارس هناك من الحواس فتكثر مصادماته المؤدية إلى الاختلال هذا كلامه. واعلم أنه إنما عرف محالها المذكورة بالآفة فإنه إذا تطرقت آفة إلى محل من هذه المحال اختل فعل القوة المخصوصة به دون غيرها، ولو لم يكن اختصاص كل من هذه القوى بمحله لما كان الأمر كذلك. وبعد هذا كله فانتبه إليها الواقف على هذا البحث أشد الانتباه، ولا تغتر بذكر الغزالي والمصنف وغيرهما له. واعلم أن هذا مبني على قادة من قواعد الفلاسفو هي: «أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد» المبني عليها نفي القادر المختار =

فليفهم هذا. وله نظائر في النظريات تاهت فيها عقول كثير من الضعفاء
فليستدل بالقليل على الكثير.

فصل

في النظر في المعاني

سبب الإدراك يسمى قوة. والمعاني المدركة ثلاثة: محسوسة ومتخيلة
ومعقولة. ففي حدقتك معنى تميزت به عن الجبهة^(١) حتى صرت تبصر بها
تسمى قوة باصرة. وشرط البصر وجود المبصر، فإذا أبصرت شيئاً فهو
محسوس بحاسة البصر فإذا انعدم المبصر انعدم الإبصار وبقيت صورته في
دماغك كأنك تنظر إليها فيسمى ذلك تخيلاً، فغيبه الشيء ينفي الإبصار ولا
ينفي التخيل. ولما كنت تحس التخيل في دماغك فاعلم أن في الدماغ
غريزة^(٢) وصفة تهيو للتخيل وبها تباين بقية الأعضاء كمباينة العين لها^(٣).
وهذه القوة يشارك فيها الإنسان البهيمة فمهما رأى الفرس الشعير تذكر
صورته^(٤) فيعرف أنه موافق له مستلذ لديه، ولو لم تثبت الصورة في خياله

= الموجد لجميع الأشياء ابتداء بمجرد إرادته. وهذا أيضاً مبني على أن النفس
الناطققة ليست مدركة للجزئيات. وهاتان المسألتان لهما لإبطالهما مجال ولا تعلق
لعلم أصول الفقه بهما. والله در ابن الحاجب فإنه ذكر ما يلزم الأصولي من فن
المنطق وطرح ما عده. والحق أن الله تعالى يفعل ما يشاء ويختار.

(١) قوله: «ففي حدقتك... إلخ» هذا شروع في إثبات الحواس الباطنة وحدقة العين
سوادها الأعظم.

(٢) «غريزة» بوزن غريبة: الطبيعة والقريحة.

(٣) قوله: «كمباينة العين لها» لاشتغال كل منهما على معنى اختص به. فالصبي في
أول نشوئه تقوى به قوة الإبصار دون قوة التخيل ولذلك إذا أولع بشيء فغيبته عنه
وشغلته بغيره اشتغل به، وربما يحصل في الدماغ مرض يفسد القوة الحافظة للخيال
ولا يفسد الإبصار فيرى الشيء ولكن متى غاب عن عينه نسيه.

(٤) قوله: «تذكر صورته» التي كانت له في دماغه.

لم يبادر إليه ما لم يجربه بالذوق مرة أخرى. ثم فيك قوة ثالثة تباين البهيمية بها تسمى عقلاً محلها القلب^(١) تباين قوة التخيل^(٢) أشد من مباينة قوة التخيل قوة الإبصار. ثم فيك قوة رابعة تسمى المفكرة شأنها أن تقدر على تفصيل الصورة التي في الخيال وتقطيعها وتركيبها، وليس لها إدراك شيء آخر، بل إذا خطر في الخيال صورة إنسان قدر أن يجعلها نصفين: نصف إنسان^(٣) ونصف فرس، وربما صور إنساناً يطير إذا ثبت في الخيال صورة الإنسان والطيّران مفردين^(٤)، والفكرة تجمع بينهما، كما تفرق بين نصفي الإنسان، وليس لها أن تخرج صورة لا مثل لها^(٥).

(١) قوله: «محلها القلب» هذا ما اختاره المصنف وقيل في الدماغ. والذين يرون أن النفس جوهر قائم بذاته غير متحيز يقولون إن محله النفس.

(٢) قوله: «تباين قوة التخيل» يعني: إن لقوة العقل إدراكاً وتأثيراً بالتخيلات مبايناً لإدراك التخيل مباينة إدراك التخيل لإدراك البصر، إذا لم يكن بين التخيل والإبصار فرق إلا أن وجوده المبصر وحضوره كان شرطاً لبقاء الإبصار ولم يكن شرطاً لبقاء التخيل، وإلا فصورة الفرس تدخل في الإبصار مع قدر مخصوص ولون مخصوص وبعد منك مخصوص ويبقى في التخيل ذلك القدر وذلك البعد وذلك الشكل والوضع حتى كأنك تنظر إليه.

(٣) قوله: «نصف إنسان» بدل بعض من إنسان.

(٤) قوله: «مفردين» حال من الإنسان و«الطيّران» أي حالة كل واحد منهما منفرداً عن الآخر.

(٥) قوله: «لا مثل لها» أي: في الخيال بل كل تصرفاتها بالتفريق والتأليف في الصورة الحاصلة في الخيال. والمقصود أن مباينة إدراك العقل الأشياء لإدراك التخيل أشد من مباينة التخيل للإبصار، إذ ليس للتخيل أن يدرك المعاني المجردة العرية عن القرائن الغريبة التي ليست داخلة في ذاتها أعني التي ليست ذاتية لها. فإنك لا تقدر على تخيل السواد إلا في مقدار مخصوص من الجسم ومعه شكل مخصوص من الجسم ووضع مخصوص منك بقرب أو بعد. ومعلوم أن الشكل غير اللون والقدر غير الشكل، فإن المثلث مثلاً له شكل واحد صغيراً كان أو كبيراً، وإنما إدراك هذه المفردات المجردة ليس إلا بالقوة المسماة عقلاً فيدرك ويقضي بقضايا ويدرك اللونية مجردة ويدرك الحيوانية والجسمية مجردة وحيث يدرك الحيوانية قد لا =

فصل

في تأليف مفردات المعاني

والتأليف بين مفردين^(١) لا يخلو إما أن ينسب أحدهما إلى الآخر بنفي أو إثبات كقولنا العالم حادث^(٢) والعالم ليس بقديم، يسمي النحويون الأول مبتدأ والثاني خبراً^(٣). ويسميه الفقهاء حكماً ومحكوماً عليه ويسمي

= يحضره التفات إلى العاقل وغير العاقل وإن كان الحيوان لا يخلو عن القسمين، وحيث يستمر في نظره قاضياً على الألوان بقضية قد لا يحضره معنى السوادية والبياضية وغيرهما. وهذا من عجيب خواصهما وبديع أفعالهما فإذا رأى فرساً واحداً أدرك الفرس المطلق الذي يشترك فيه الصغير والكبير، والأشهب والكميت، والبعيد منك في المكان والقريب، بل يدرك الفرسية المجردة المطلقة منزهاً عن كل قرينة ليست ذاتية له، فإن القدر المخصوص واللون المخصوص ليس للفرس ذاتياً بل عارضاً أو لازماً في الوجود إذ مختلفات القدر واللون تشترك في حقيقة الفرسية. وهذه المطلقات المجردة الشاملة لأمر متخيلة هي التي يعبر عنها المنطقيون بالقضايا الكلية المجردة، ويزعمون أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان والمتكلمون يعبرون عنها بالرجوه أو الأحوال والأحكام.

(١) قوله: «والتأليف بين مفردين» أي تأليف يتطرق إليه التصديق والتكذيب.

(٢) قوله: «العالم حادث» هذا يرجع إلى تأليف القوة المفكرة بين معرفتين لذاتين مفردتين ونسبة أحدهما إلى الآخر بالإثبات وقوله: «العالم ليس بقديم يرجع إلى أن النسبة نسبة النفي.

(٣) قوله: «يسمى النحويون... إلخ» أي ويسمى أحدهما موصوفاً والآخر صفة، والمنطقيون أحدهما موضوعاً وهو المخبر عنه والآخر محمولاً وهو الخبر. والسير هنا جار على مصطلح الفقهاء فمجموع الحكم والمحكوم عليه قضية، وإذا استعمل في سياق قياس سمي مقدمة، فإذا استفدناهما من قياس سمي الاستفادة نتيجة، وما دام غير مستنتج من القياس يسمى دعوى إن كان هناك خصم، ومطلوباً إن لم يكن خصم. فينبغي حفظ هذه الاصطلاحات لئلا تختلط المخاطبات والتعليمات.

الجميع قضية. والقضايا أربع^(١): قضية في عين نحو زيد عالم، وقضية

(١) قوله: «والقضايا أربع» علة هذه القسمة أنك إذا جعلت جزء قياس مقدمات له ولا بد فيها من حكم بنسبة فيستدعي محكوماً عليه ومحكوماً به، فالمحكوم عليه فيها إما جزء معين أي: مشخص وإنما يقولون معين ليعلم أن المراد بالجزئي الحقيقي لا الإضافي أولاً لا يكون معيناً، والثاني إما أن يكون مبيناً جزئيته أي كون الحكم على بعض أفرادها أو كليته أي كون الحكم على كل أفرادها أولاً لا يكون مبيناً جزئيته ولا كليته. فمن ثما صارت الأقسام أربعة:

الأول: ما موضوعها جزئي معين نحو زيد عالم وتسمى شخصية؛ لأن موضوعها شخص معين.

الثاني: ما ليس موضوعها جزئياً معيناً وبين جزئيته نحو بعض الإنسان عالم وتسمى جزئية محصورة ومطلقة خاصة.

الثالث: ما ليس موضوعها جزئياً معيناً وبين كليته نحو كل جوهر متحيز وتسمى كلية محصورة وقضية عامة.

الرابع: ما ليس موضوعها جزئياً معيناً ولم يبين جزئيته ولا كليته نحو ﴿إن الإنسان لفي خسر﴾ وتسمى مهملة لإهمال السور وعدم ذكره فيها بناء على أن المتحقق فيها الجزئية، وقولهم موضوع المهملة كلي لم يتبين جزئيته ولا كليته إشارة إلى أنه إذا كان الحكم على ما صدق عليه الكلي إذ يتبادر منه أن هناك كلية أو جزئية لم يتعرض لبيانها، وأما إذا حكم على طبيعته كقولنا الإنسان نوع فلا يتصور الحكم بكلية ولا جزئية، ولا تسمى مهملة بل طبيعية.

وهنا بحث وهو أن أل في قولنا الإنسان في خسر تقتضي العموم في لغة العرب، فإذا كان كذلك فلا مهملة في لغة العرب مع أنه ليس كذلك على الطرد فإنه وإن استعمل للعموم في بعض المواضع فقد يدل به على تعيين الطبيعة أيضاً فيستعمل لفظ الإنسان بها الإنسان من حيث هو إنسان والإنسان من حيث هو إنسان ليس بعام وإلا لما كان الشخص إنساناً، وليس بخاص أيضاً وإلا لما كان في العقل إنسان كلي عام لجميع جزئياته، بل هو في نفسه أمر وراء العموم والخصوص يلحقه العموم تارة والخصوص أخرى، ولو كان يقتضي العموم لا محالة لكان قولك الإنسان بمنزلة قولك كل إنسان حتى يصدق على أحدهما ما يصدق على الآخر وليس كذلك، إذ يصدق أن تقول الإنسان نوع ولا يصدق قولك كل إنسان نوع فإذاً هو مهملة والمهملة قد حكم فيه على الطبيعة التي تصلح أن تؤخذ كلية أو جزئية، فإذا =

مطلقة نحو بعض الناس عالم، وقضية عامة كقولنا كل جسم متحيز، وقضية
مهملة كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾. ربما وضع بعض المغالطين
المهملة موضع العامة^(١) كقول الشافعية المطعوم ربوي دليله البر والشعير،
فيقال إن أردت كل مطعوم فما دليله والبر والشعير ليس كل المطعومات،
وإن أردت البعض لم تلزم النتيجة إذ يحتمل أن السفرجل من البعض
الذي ليس بربوي.

= أخذت كلية صدق الحكم جزئياً لا محالة فإن الحكم إذا صدق كلياً صدق جزئياً،
وإن أخذت جزئية فالحكم الجزئي صادق أيضاً، ففي الحالين جميعاً يصدق الحكم
جزئياً مع إمكان صدقه كلياً فإن الحكم الجزئي لا يمنع صدق الحكم الكلي فربما
كان صادقاً. فحكم المهمل إذن حكم الجزئي. إذا علمت هذا فاعلم أن اللفظ
المبين لكمية الحكم يسمى سوراً وحاصراً وهو كل وبعض ولا شيء ولا واحد ولا
بعض ولا كل وليس منه الألف واللام، وعلم مما مر أن القضية الطبيعية لم يعتبرها
أكثر علماء هذا الفن في تقسيم القضايا لأنها لا تستعمل في العلوم.

(١) قوله: «وربما وضع بعض المغالطين... إلخ» هذا من المصنف تنبيه على بعض
قواعد من الجدل تختص بالمهملة. ولا يخفى عليك ما تقدم من تحقيقها ومن أن
موضوعها ليس جزئياً معيناً ولا كلياً معيناً. وحيث أنها كذلك فاعلم أن بعض
المغالطين للخصم المحتالين على غلبته في النظر يستعملون القضايا المهمة بدلاً
عن القضايا العامة بواسطة أن المهملات قد يعنى بها الخصوص فيصدق طرف
النقيض فيها، إذ قد يقال ليس الإنسان في خسر ويراد به الأنبياء والذين آمنوا وعملوا
الصالحات وقد يقال الإنسان في خسر ويراد به أكثر الخلق فيأياك وأن تسامح بهذا
في النظريات فتغلط، ومثاله من الفقه إن طلبت استيضاحاً أن يقول الشافعي مثلاً
معلوم أن المطعوم ربوي والسفرجل مطعوم فليكن ربوياً، فإذا قيل فلم قلت أن
المطعوم ربوي؟ فيقول الدليل عليه أن البر والشعير والتمر والرز مطعومات وهي
ربوية، فينبغي أن يقال له قولك العموم ربوي أردت به كل المطعومات أم بعضها؟
فإن أردت به البعض لم تلزم النتيجة إذ يمكن أن يكون السفرجل من البعض
الذي ليس بربوي ويكون هذا خللاً في نظر القياس مخرجاً له عن كونه منتجاً،
وإن أردت به الكل فمن أين عرفت هذا وليس يظهر هذا بما ذكرته من البر والشعير
والتمر والرز ما لم تبين أن كل المطعومات ربوية؟ وهذا المثال وإن كان في هذا =

فصل

وقد ذكرنا أن البرهان مقدمتان^(١) يتولد منهما نتيجة ولا يسمى برهاناً إلا إذا كانت المقدمتان قطعية^(٢)، فإن كانت مظنونة سميت قياساً فقهياً، وإن كانت مسلمة سميت قياساً جدلياً، وتسميتها قياساً مجازاً إذ حاصله إدراج خصوص تحت عموم والقياس تقدير شيء بشيء آخر.

والبرهان على خمسة أضرب: الأول قولنا كل نبيذ مسكر وكل مسكر حرام، فيلزم منه أن كل نبيذ حرام ضرورة متى سلمت المقدمتان إذ كل عقل صدق بالمقدمتين صدق بالنتيجة مهما أحضرهما في الذهن، ووجه دلالة أنا جعلنا المسكر صفة للنبيذ ثم حكمنا على الصفة بالتحريم، فبالضرورة يدخل الموصوف فيه ولو بطل قولنا النبيذ حرام مع كونه مسكراً بطل قولنا كل مسكر حرام. ثم اعلم أن كل واحدة من المقدمتين يشتمل على جزئين: مبتدأ وخبر^(٣)، فتصير أجزاء البرهان أربعة أمور منها واحد

= المقام واضحاً فإنه يتفق في أمثاله عند تراكم الأقيسة صور غامضة يجب الاحتراز عنها.

(١) قوله: «مقدمتان» ليس على الإطلاق، بل هما مقيدتان بكونهما معلومتين تؤلفان تاليفاً مخصوصاً بشرط مخصوص، فإذا سلمت المقدمتان لزم من تسليمهما بالضرورة قضية أخرى هي النتيجة.

(٢) قوله: «ولا يسمى برهاناً... إلخ» بيان للزوم النتيجة؛ لأن النتيجة لا تلزم من هذا القياس إلا إذا كانت المقدمتان مسلمتين يقيناً إن كان المطلوب عقلاً أو ظناً إن كان المطلوب فقهياً لما ستعلمه من أن أدلة الفقه ظنية. وإن كانت المقدمتان مسلمتين سمي القياس جدلياً، لكن تسمية ما ذكر قياساً إنما هي تسمية مجازية لأن القياس في أصل الوضع تقدير شيء بشيء آخر كتقدير الثوب بالذراع. وحاصل الأقيسة المصطلح عليها إدراج خصوص تحت عموم، فالخصوص كقولنا الخمر مسكر واندراجه تحت العموم كقولنا وكل مسكر حرام، إلا أن يقال تسمية ذلك قياساً حقيقة عرفية وهذا هو الأولى.

(٣) قوله: «على جزئين مبتدأ وخبر» أي: وحكم ومحكوم به كما عرفته في الاصطلاح =

مكرر في المقدمتين فيعود إلى ثلاثة إذ لو بقيت أربعة لم تشترك المقدمتان في شيء واحد^(١) مثل قولنا النبيذ مسكر والمغصوب مضمون لم ترتبط إحداهما بالأخرى. ويسمى المكرر علة فإنه^(٢) لو قيل لك: لم حرمت النبيذ؟ قلت: لأنه مسكر^(٣). ويسمى ما جرى مجرى النبيذ محكوماً عليه^(٤)، وما جرى مجرى الحرام حكماً، وما يشتمل على المحكوم عليه المقدمة الأولى وما يشتمل على الحكم المقدمة الثانية. ولهذا الضرب شرطان^(٥): أحدهما

= السابق فهذه هي الأربعة التي هي مجموع الأجزاء، لكن لما كان واحد مكرر في المقدمتين من قولنا الخمر مسكر وكل مسكر حرام أخذنا واحداً من المكررين فرجعت الأجزاء إلى ثلاثة.

(١) قوله: «لم تشترك المقدمتان» أي: فيبطل الإزدواج بينهما ولا تتكرر النتيجة، فإنك إذا قلت النبيذ مسكر ولم تتعرض في المقدمة الثانية لا للنبيذ ولا للمسكر ولكن قلت والقتل حرام لم ترتبط إحداهما بالأخرى، فبالضرورة لا بد من أن يكون أحد الأجزاء الأربعة متكرراً في المقدمتين فيرجع إلى ثلاثة.

(٢) قوله: «فإنه» بيان لتسميته علة.

(٣) قوله: «قلت لأنه مسكر» أي: ولا تقول لأنه حرام فما يقتزن بقولك «لأنه» هو العلة. وحاصله أن المنطقيين اصطلاحوا على تسمية المكرر بالحد الأوسط والأصوليين سموه علة ولا مشاحة في الاصطلاح.

(٤) قوله: «ويسمى ما جرى مجرى النبيذ... إلخ» أي: لأننا في النتيجة نقول فالنبيذ حرام فنحكم على النبيذ بأنه حرام ونشتق للمقدمتين اسمين مختلفين من الأجزاء والمعاني التي تشتمل عليها لتسهيل علينا الإشارة إليهما في التفهيم والمخاطبة، ولا يمكن اشتقاق اسمين مختلفين لهما من العلة فإن العلة داخلة فيهما جميعاً فنشتقه من الجزئين الأخيرين، فالمقدمة التي فيها تعرض للمحكوم عليه نسميها المقدمة الأولى والتي فيها الحكم نسميها الثانية اشتقاقاً من ترتيب أجزاء النتيجة، فإننا نقول في النتيجة فالنبيذ حرام فيكون النبيذ أولاً والحرام ثانياً، والمقدمة التي فيها المحكوم عليه لا يتصور أن يكون فيها الحكم وهي مقدمة، والتي فيها الحكم لا يتصور أن يكون فيها المحكوم عليه وهي مقدمة، بل هما خاصتان للمقدمتين.

(٥) قوله: «ولهذا الضرب شرطان... إلخ».

الشرط الأول: راجع إلى الأولى وهو أن تكون الصغرى مثبتة أي: موجبة أو في حكم الموجبة بأن تكون سالبة ممكنة أو وجودية ينقلب السلب فيها إلى الإيجاب، =

أن تكون الأولى مثبتة ولو كانت نافية لم تنتج، والثاني أن تكون الثانية عامة ليدخل فيها المحكوم عليه بسبب عمومها، فلو قلت: النبيذ مسكر وبعض المسكر حرام، لم يلزم تحريم النبيذ.

الضرب الثاني: أن تكون العلة^(١) حكماً في المقدمتين^(٢)، كقولنا لا يقتل المسلم بالكافر لأن الكافر غير مكاف وكل من يقتل به مكاف، فهنا ثلاثة معان مكاف ويقتل به والثالث الكافر والمكرر المكافي فهو العلة وهو الحكم في المقدمة الأولى. وخاصية هذا النظم أنه لا ينتج إلا قضية نافية^(٣)؛

= فإن كانت نافية لم تحصل النتيجة؛ لأنك إذا نفيت شيئاً عن شيء لم يكن الحكم على النفي حكماً على المنفي عنه، فإنك إذا قلت لا خل واحد مسكر وكل مسكر حرام لم يلزم منه حكم في الخل، إذا وقعت المباعدة بين الخل والمسكر فحكمك على المسكر بالنفي أو بالإثبات لا يتعدى إلى الخل البتة. الشرط الثاني: أن تكون الثانية عامة أي أن يكون موضوعها كلياً ليعلم اندراج الأصغر فيه كما مثل له المصنف، فلو كانت الكبرى جزئية جاز كون الأوسط أعم من الأصغر وكون المحكوم عليه في الكبرى بعضاً منه غير الأصغر فلا يندرج فلا ينتج.

- (١) قوله: «العلة» تقدم أنها الحد الأوسط المتكرر.
- (٢) قوله: «حكماً في المقدمتين» أعني: أن يكون خبراً فيهما ولا يكون مبتدأ في أحدهما خبراً في الآخر ولا مبتدأ فيهما جميعاً.
- (٣) قوله: «وخاصية هذا النظم... إلخ» إنما لم ينتج إلا سالب لأن كبراه عكس سالبة كلية أبداً، إذ غيرها لا ينعكس أو ينعكس جزئية لا تصلح كبرى للأول. ومن المعلوم أن نتيجته مثله في الأول سالبة. وهذا البيان لميِّ والعمدة في ذلك الاستقراء. واعلم أن هذا الضرب لا ينتج إلا بعد رده إلى الشكل الأول وذلك يحصل إما بعكس كبراه أو بعكس صغراه وجعلها كبرى ثم تعكس النتيجة، فنقول في قولنا مثلاً كل ما يصح بيعه ليس بمجهول الصفة فينعكس إلى كل مجهول الصفة لا يصح بيعه، فيصير كل غائب مجهول الصفة وكل مجهول الصفة لا يصح بيعه فينتج كل غائب لا يصح بيعه. وكقولنا كل غائب ليس بمعلوم الصفة وكل ما يصح بيعه معلوم الصفة وإنتاجه بعكس الصغرى وجعلها كبرى، بأن نقول كل ما =

ولهذا الضرب شرطان^(١): أحدهما أن تختلف المقدمتان في النفي والإثبات، والثاني أن تكون الثانية عامة.

الضرب الثالث: أن تكون العلة مبتدأ بها في المقدمتين^(٢) وتسميه

= يصح بيعه ومعلوم الصفة وكل معلوم الصفة ليس بغائب ينتج كل ما يصح بيعه ليس بغائب فتعكس إلى كل غائب ليس يصح بيعه.

(١) قوله: «ولهذا الضرب شرطان» أحدهما اختلاف مقدمتيه في الإيجاب والسلب والثاني كلية كبراه.

أما الشرط الأول: أعني: اختلاف مقدمتيه في الكيف فلما علمت من أنه لا ينتج إلا برده إلى الضرب الأول، وإذا كانت مخالفته للأول إنما هي في الكبرى وجب في رده إليه أن تعكس إحدى المقدمتين وتجعل كبرى، فإن كانتا موجبتين فلا يمكن فيه ذلك؛ لأن عكس ما يعكس منهما جزئية لا تصلح كبرى للأول، وإن كانتا سالبتين أمكن فيه ذلك لكن لا ينتج إذ تصير الصغرى سالبة في الأول، فلم يتلاقيا لاشتراط الإيجاب في صغرى الأول.

وأما الشرط الثاني: وهو كلية الكبرى فلأنها إن كانت هي التي تنعكس فواضح؛ لأن الجزئية عكسها جزئية فلا تصلح كبرى للأول، وإن كانت غير التي تنعكس بأن عكست الصغرى وجعلتها كبرى والكبرى صغرى فلا بد من عكس النتيجة، إذ الحاصل منه سلب موضوع النتيجة عن محمولها، والمطلوب عكس ذلك، لكنها لا تنعكس لأن القياس حينئذ من جزئية موجبة وكلية سالبة فينتج سالبة جزئية وإنها لا تنعكس.

(٢) قوله: «أن تكون العلة مبتدأ بها... إلخ» معناه: أن يكون الحد الأوسط الذي وسم بالعلة موضوعاً أي مبتدأ به في الصغرى وفي الكبرى، كقولك كل سواد عرض وكل سواد لون. وخاصيته في إنتاجه أنه لا ينتج إلا جزئياً، وشريطته كون صغراه موجبة وأن تكون إحدى المقدمتين كلية، وبيان وجه دلالة ولزوم النتيجة منه بالإجمال أن الربوي والمطعوم حكماً بهما على شيء واحد وهو البر فيلزم بالضرورة بينهما التقاء، وأقل درجات الالتقاء أن يوجب حكماً خاصاً وإن لم يكن عاماً فأمكن أن يقال بعض المطعوم ربوي حكماً خاصاً وإن لم يكن عاماً، وبعض الربوي مطعوم وإن لم يمكن أن يقال بمجرد هذا كل واحد مطعوم ربوي أو كل ربوي مطعوم. وأما تفصيل تفهيمه فهو بأن تعكس المقدمة التي ذكرناها أولاً وهو قولنا كل بر مطعوم. =

الفقهاء نقضاً وينتج نتيجة خاصة، كقولنا كل سواد عرض وكل سواد لون فيلزم منه أن بعض العرض لون، ومن الفقه كل بُر مطعوم وكل بر ربوي فيلزم منه أن بعض المطعوم ربوي.

الضرب الرابع: التلازم^(١) ومثاله إن كانت هذه الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر^(٢)، ومعلوم أن الصلاة صحيحة فيلزم أن المصلي متطهر،

= وقد ذكرنا أن المثبتة العامة تنعكس مثبتة خاصة، فإن صدق قولنا كل بر مطعوم صدق قولنا بعض المطعوم بر، فتبقى المقدمة الثانية وهو أن كل بر ربوي ويرجع إلى النظم الأول إذ يصير المطعوم الذي هو المتكرر مبتدأ في إحدى المقدمتين خبراً في الأخرى. وشرط الإنتاج في هذا النظم أن تكون المقدمة الأولى التي فيها المحكوم عليه مثبتة ولا تكون نافية، فإن كانت نافية لم تلزم النتيجة ولا يضر أن تكون خاصة. والذي يشترك فيه كل نظم أمران أحدهما أنه لا بد أن يكون في جملة المقدمتين قضية عامة فلا تلزم نتيجة من خاصتين البتة. والثاني أن تكون فيهما مثبتة فلا تلزم نتيجة من نافيتين قط.

(١) قوله: «الضرب الرابع التلازم» هذا اصطلاح اخترعه أبو حامد الغزالي وتبعه المصنف ومعناه أن لا يكون في هذا الضرب علة يعني حداً أوسط ولا حكم ولا محكوم عليه بل تكون فيه مقدمتان، والمقدمة الأولى تشتمل على قضيتين والمقدمة الثانية تشتمل على ذكر واحد من تينك القضيتين أو نقيضهما، مثاله من الأدلة العقلية إن كان العالم حادثاً فله محدث، ومعلوم أنه محدث فتلزم منه نتيجة وهي أن له محدثاً بالضرورة، فالمقدمة الأولى إن كان العالم حادثاً وهما قضيتان إن حذف إن كان أحدهما العالم حادث وهو يسمى بالمقدم، والثاني فله محدث ويسمى اللازم أو التابع. والمقدمة الثانية اشتملت على تسليم عين القضية المسماة مقدماً وهي معلوم أن العالم حادث فتلزم منه نتيجة وهي أن العالم محدث وهو عين اللازم.

(٢) قوله: «إن كانت الصلاة صحيحة... إلخ» اعلم أن هذا النمط يتطرق إليه أربع تسليمات ينتج منهما اثنتان ولا ينتج اثنتان، أما المنتج فتسليم عين القضية التي سميناها مقدماً ينتج عين اللازم وكذلك كمال المصنف. وقوله «إن كانت الصلاة... إلخ» في المثال الثاني مثال لأن تسليم نقيض اللازم ينتج نقيض المقدم، ومن أمثله أيضاً إن كان بيع الغائب صحيحاً فهو يلزم بصريح الإلزام، =

أو نقول: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر، ومعلوم أن المصلي غير متطهر فيلزم أن الصلاة غير صحيحة. ووجه دلالة هذه الجملة أن جعل الطهارة شرطاً لصحة الصلاة فيلزم من وجود المشروط وجود الشرط ومن انتفاء الشرط انتفاء المشروط ولا يلزم العكس، فلو قال: إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر^(١)، ومعلوم أن المصلي متطهر لم يصح إذ قد تفسد الصلاة بأمر آخر^(٢). وكذلك لو قال: ومعلوم أن الصلاة غير صحيحة^(٣) لا يلزم منه شيء^(٤)، إذ لا يلزم من وجود الشرط وجود المشروط ولا من انتفاء المشروط انتفاء الشرط. وتحقيقه أنه متى جعل شيء لازماً فيجب أن يكون اللازم أعم من الملزوم أو مساوياً له، إذ ثبوت الأخص يوجب ثبوت الأعم ضرورة^(٥)، وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص. ولا يلزم

= ومعلوم أن هذا اللازم باطل فإنه ليس يلزم بصريح الإلزام فيلزم منه نقيض المقدم وهو أن البيع غير صحيح، فانظر كيف أنتج تسليم نقيض اللازم نقيض المقدم.

(١) قوله: «فلو قال... إلخ» تقدم لك أن هذا النمط يتطرق إليه أربع تسليمات، وتقدم أن المنتج اثنان كما رأيتهما في كلام المصنف وهذا منه شروع في بيان التسليمين اللذين لا يتجان.

(٢) قوله: «بأمر آخر» أي: سوى الطهارة، وهذا مثال التسليم الأول العقيم وما بعده مثال للثاني.

(٣) قوله: «وكذلك لو قال... إلخ» أي: وكذلك القول في تسليم نقيض المقدم حيث لا ينتج لا عين اللازم ولا نقيضه.

(٤) قوله: «منه شيء» أي لا أن المصلي متطهر ولا أنه غير متطهر. والفرق بين هذا النمط والنمط الأول أن الأول ترتيبه خبر عن شيء ثم حكم على الخبر بشيء فلزم منه نتيجة وهو الالتقاء بين المبتدأ الأول والخبر الأخير، وكل واحد من الأجزاء الثلاثة يصلح أن يجعل وصفاً وخبراً وحكماً للآخر في نظم هذا الكلام، وأما هذا فإنه إظهار تلازم بين قضيتين غير متداخلتين فإن قولنا إن كانت الصلاة صحيحة فالمصلي متطهر بيان أن كون المصلي متطهراً لازم لكون الصلاة صحيحة، فلا يمكن أن يجعل كون المصلي متطهراً لا وصفاً للصلاة ولا وصفاً للصحة، والفرق من حيث الترتيب والنظم ظاهر.

(٥) قوله: «يوجب ثبوت الأعم» أي: يلزم من ثبوت السواد مثلاً الذي هو أخص وجود =

من ثبوت الأعم ثبوت الأخص ولا من انتفاء الأخص انتفاء الأعم .
ومثاله إذا قلنا كل حيوان جسم فيلزم من ثبوت الحيوان ثبوت الجسم ومن
انتفاء الجسم انتفاء الحيوان، ولم يلزم العكس، فلذلك قلنا أنه يلزم من نفي
صحة الصلاة التطهير ومن انتفاء التطهير انتفاء الصلاة، ولم يلزم من نفي
صحة الصلاة انتفاء التطهير ولا من وجود التطهير وجود الصحة لكون التطهير
أعم من الصلاة. أما إذا كان أحدهما مساوياً للآخر فيلزم الوجود بالوجود والانتفاء
بالانتفاء لاستحالة تفارقهما^(١)، وهذا ظاهر كقولنا إن كان زنا المحصن
موجوداً فالرجم واجب، ومعلوم أن الرجم واجب فيكون الزنا موجوداً لكنه
غير واجب، فلا يكون الزنا موجوداً لكن الزنا غير موجود فلا يكون الرجم
واجباً وكذلك كل معلول له علة واحدة^(٢).

الخامس: السبر والتقسيم^(٣) كقولنا العالم إما حادث وإما

= اللون الذي هو أعم، وهو الذي عيناه بتسليم عين المقدم، ولا يلزم من ثبوت
اللون ثبوت السواد وهو المعبر عنه بأن تسليم عين اللازم لا ينتج لا نفي اللازم ولا
ثبوته، وانتفاء الأعم يوجب انتفاء الأخص إذ يلزم من انتفاء اللون انتفاء السواد،
وهو الذي عيناه بتسليم نقيض اللازم، وانتفاء الأخص لا يوجب انتفاء الأعم فإن
انتفاء السواد لا يوجب انتفاء اللون ولا ثبوته وهو الذي عيناه بقولنا أن تسليم نقيض
المقدم لا ينتج لا عين اللازم ولا نقيضه، وأما جعل الأخص لازماً للأعم فهو خطأ
كمن يقول إن كان هذا لوناً فهو سواد. إذا تأملت هذا وجدت ما ادعى المصنف
أنه التحقيق فيه قصور بين لمن يتأمله.

(١) قوله: «أما إذا كان أحدهما مساوياً للآخر... إلخ» يعني: إذا كان اللازم مساوياً
للمتقدم أنتج منه أربع تسليمات كما رتبها المصنف.

(٢) قوله: «وكذلك كل معلول له علة واحدة» أي: وهو مساوٍ لعلته ويلزم أحدهما الآخر
فيتنتج فيه التسليمات الأربع. ومثاله من المحسوس إن كانت الشمس طالعة فالنهار
موجود لكنها طالعة فهو موجود لكنها غير طالعة فهو غير موجود ولكن النهار موجود
فالشمس طالعة ولكن النهار غير موجود فالشمس غير طالعة.

(٣) قوله: «الخامس السبر والتقسيم» مشى المصنف في هذا على اصطلاح المتكلمين
فإنهم يسمون هذا النوع بهذا الاسم ويسميه المنطقيون بالشرطي المنفصل وانفرد
الغزالي بتسميته بالتعاند. واعلم أن القياس الاستثنائي ضربان:

قديم^(١)، لكنه حادث فليس بقديم أو لكنه قديم فليس بحادث أو لكنه ليس بحادث فهو قديم. وفي الجملة كل نقيضين ينتج إثبات أحدهما نفي الآخر ونفيه

= الضرب الأول: ما يكون بالشرط ويسمى الاستثنائي المتصل وتسمى المقدمة المشتملة على الشرط شرطية ويسمى الشرط مقدماً والجزء تالياً، والمقدمة الأخرى استثنائية وشرطه بعد كون النسبة بين المقدم والتالي كلية دائماً أن يكون في الاستثنائية الاستثناء إما لعين المقدم فلازمه عين التالي وإما لنقيض التالي فلازمه نقيض المقدم، إذ لو انتفى أحدهما لجاز وجود اللزوم مع عدم اللزوم، وأنه يبطل كونه لازماً مثاله إن كان هذا إنساناً فهو حيوان لكنه إنسان فهو حيوان لكنه ليس بحيوان فليس بإنسان، ولا يلزم من استثناء نقيض المقدم نقيض التالي ولا من استثناء عين التالي عين المقدم لجواز أن يكون اللازم أعم كما في المثال المذكور، نعم لو قدر التساوي لزم ذلك لكن لخصوص المادة لا لنفس صورة الدليل وهو بالحقيقة بملاحظة لزوم المقدم للتالي ولكن بواسطة قياس متصل آخر مقدمه تالي الأول وتاليه مقدم الأول قد استثنى فيه عين مقدمه أو نقيض تاليه. ثم أن أكثر استعمال ما يستثنى فيه عين المقدم أن يذكر الشرط بلفظة إن فإنها وضعت لتعليق الوجود بالوجود وأكثر استعمال ما يستثنى فيه نقيض التالي أن يذكر الشرط بلفظة لو فإنها وضعت لتعليق العدم بالعدم، والمذكور بلو يسمى قياس الخلف إذ قصد فيه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه وحينئذ يكون عبارة عن قياسين أحدهما اقتراني شرطي والآخر استثنائي متصل فيستثنى فيه نقيض التالي هكذا لو لم يثبت المطلوب لثبت نقيضه وكلما ثبت نقيضه ثبت محال ينتج لو لم يثبت المطلوب لثبت محال لكن المحال ليس بثابت فيلزم ثبوت المطلوب لكونه نقيض المقدم. وإنما سمي هذا النوع قياس الخلف لأنه إثبات المطلوب بإبطال نقيضه، كما إذا قلنا لو ثبت نقيض النتيجة لثبت منضمماً إلى مقدمة من القياس فلزم المحال واللازم منتف فلا يثبت.

وأما الضرب الثاني: فهو ما تراه في كلام المصنف.

(١) قوله: «العالم إما حادث وإما قديم» هذه مقدمة وهما قضيتان بحذف إما الأولى، فتسليم إحدى القضيتين أو نقيضهما يلزم منه لا محالة نتيجة، وينتج فيه أربع تسليمات: فإننا نقول ومعلوم أنه حادث فيلزم منه نقيض المقدمة الأخرى وهو أنه ليس بقديم، أو نقول ومعلوم أنه ليس بحادث فيلزم منه عين المقدمة الأخرى، أو =

إثبات الآخر^(١) ولا يشترط انحصار القضية في قسمين لكن من شرطه استيفاء أقسامه^(٢)، أما إذا لم يحصر احتمال أن الحق في قسم آخر. فإن كانت ثلاثة كقولنا العدد مساو أو أقل أو أكثر فأثبات واحد ينتج نفي الآخرين ونفي الآخرين ينتج إثبات الثالث وإبطال واحد ينتج انحصار الحق في الآخرين.

فصل

وجميع الأدلة في أقسام العلوم ترجع إلى ما ذكرناه وحيث تذكر لأعلى هذا النظم فهو إما لقصور^(٣) وإما لإهمال إحدى المقدمتين ثم إهمالهما إما لوضوحهما، وهو الغالب في الفقهيات كقول القائل هذا يجب رجمه لأنه زنا وهو محصن وترك المقدمة الأولى لاشتهارها وهي وكل من زنا وهو محصن فعليه الرجم، وأكثر أدلة القرآن على هذا، قال الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءَالِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ فترك إيهما لم تفسدا للعلم به وكذلك قوله تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ ءَالِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابَتَّغَوُا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾. ثم قد يكون الإهمال للمقدمة الأولى وقد يكون للثانية وقد تترك إحدى المقدمتين للتلبيس على الخصم وذلك بترك المقدمة التي يعسر أمثالها أو ينازعه الخصم فيها استغفالاً للخصم واستجهالاً له خشية أن يصرح بها

= نقول ومعلوم أنه قديم فيلزم منه نقيض الأخرى وهو أنه ليس بحادث، أو نقول ومعلوم أنه ليس بقديم فيلزم منه عين الأخرى.

- (١) قوله: «ينتج إثبات أحدهما... إلخ» هذا إذا وجد فيهما شرائط التناقض.
- (٢) قوله: «استيفاء أقسامه... إلخ» أتى المصنف بمثال حاصر وأشار بقوله إذا لم يحصر إلى الذي لا ينتج كقولك زيد إما بالعراق وإما بالحجاز فهذا ما يوجب إثبات واحد نفي الآخر فإنه إن ثبت أنه بالعراق انتفى عن الحجاز وغيره وأما إبطال واحد فلا ينتج إثبات الآخر إذ ربما يكون في صقع ثالث.
- (٣) قوله: «أما لقصور» أي: قصور علم الناظر بتمام نظم القياس.

فيتنبه ذهن خصمه لمنازعته فيها. وعادة الفقهاء إهمال إحدى المقدمتين فيقولون في تحريم النبيذ (النبيذ) مسكر^(١) فكان حراماً كالخمر ولا تنقطع المطالبة عنه ما لم يرد إلى النظم الذي ذكرناه، والله أعلم.

فصل

اليقين ما^(٢) أذعنت النفس إلى التصديق به وقطعت به^(٣) وقطعت بأن قطعها به صحيح بحيث لو خلى لها^(٤) عن صادق خلافه لم تتوقف في تكذيب النافل، كقولنا الواحد أقل من الإثنين وشخص واحد لا يكون في مكانين ولا يتصور اجتماع ضدين. ولنا حالة ثانية وهي أن تصدق بالشيء تصديقاً جزمياً لا تمارى فيه ولا تشعر بنقيضه ألبتة ولو أشعرت بنقيضه عسر

(١) قوله: «النبيذ مسكر» أي ويتركون: وكل مسكر حرام، ومثله قولك لا تخالط فلاناً فيقال: لم؟ فيقول: لأن الحساد لا تؤمن مخالطتهم، وتماه أن نقول: الحساد لا يخالطون وهذا حاسد فينبغي أن لا يخالط، فتركت مقدمة المحكوم عليه وهو قولك هذا حاسد، وكل من يقصد التلبس في المجادلات فطريقه إهمال إحدى المقدمتين إيهاماً بأنه واضح، وربما يكون الكذب في المتروك أو استغفالاً للخصم واستجهالاً له فإنه ربما ينتبه للحاجة إلى المقدمة الثانية.

أشار بهذا الفصل إلى أنه لا يمكن أن يتخذ من كل مقدمة وقضية قياس منتج، بل القياس المنتج لا ينصاغ إلا من مقدمات يقينية إن كان المطلوب يقينياً أو ظنية إن كان المطلوب فقهيّاً، فلذلك ذكر معنى اليقين في نفسه لتفهم ذاته وذكر مدركه لتفهم الآلة التي بها يقتنص اليقين.

(٢) قوله: «اليقين ما» أي: قضية من القضايا.

(٣) قوله: «به» أي: بأن قطع المتيقن به صحيح.

(٤) قوله: «بحيث لو خلى لها» الضمير للنفس ومعناه: أن يتيقن بأن يقينه لا يمكن أن يكون فيه سهو ولا غلط ولا التباس، ولا يجوز الغلط لا في تيقنه بالقضية ولا في تيقنه الثاني بصحة يقينه، ويكون فيه آمناً مطمئناً قاطعاً بأنه لا يتصور أن يتغير فيه رأيه ولا أن يطلع على دليل غاب عنه فيغير اعتقاده. ولو حكى نقيض اعتقاده عن أفضل الناس فلا يتوقف في تجهيله وتكذيبه وخطأه.

إذعانها^(١) للإصغاء لكن لو ثبتت وأصغت وحكي لها نقيضه^(٢) عن صادق أورث ذلك توقفاً عندها. وهذا اعتقاد أكثر الخلق^(٣) وكافة الخلق يسمون هذا يقيناً إلا أحاداً من الناس. فأما ما للنفس^(٤) سكون إليه وتصديق به وهي تشعر بنقيضه أو لا تشعر، لكن إن شعرت به لم ينفر طبعها عن قبوله فهو يسمى ظناً. وله درجات في الميل إلى النقصان والزيادة لا تحصى، فمن سمع من عدل شيئاً سكنت نفسه إليه فإن انضاف إليه ثان زاد السكون^(٥) حتى يصير يقيناً. وبعض الناس يسمي هذا الظن يقيناً أيضاً^(٦). ومدارك النفس خمسة^(٧):

(١) قوله: «إذعانها» الضمير للنفس.

(٢) قوله: «نقيضه» أي نقيض معتقده.

(٣) قوله: «وهذا أكثر اعتقاد الخلق» أي: في معتقداتهم وأديانهم ومذاهبهم، بل أكثر اعتقاد المتكلمين في نصرة مذاهبهم بطريق الأدلة، فإنهم قبلوا المذاهب والأدلة جميعاً بحسن الظن والتصديق من أرباب مذاهبهم الذين حسن فيهم اعتقادهم بكثرة سماعهم الثناء عليهم وتقبيح مخالفتهم ونشوتهم على سماع ذلك منذ الصبا. فإن المستقبل بالنظر الذي يستوي مثيله في أول نظره إلى الإسلام والكفر وسائر المذاهب عزيز.

(٤) قوله: «فأما للنفس» هذا شروع في حالة ثالثة.

(٥) قوله: «زاد السكون» أي وقوي الظن، فإن انضاف إليه ثالث زادت القوة فإن انضافت إليه تجربة بصدقهم على الخصوص زادت القوة فإن انضافت إليه قرينة حال كما إذا أخبروا عن أمر مخوف وهم على صورة مذعورين صفر الوجوه مضطربي الأحوال زاد الظن، وهكذا لا يزال يترقى قليلاً قليلاً في القوة إلى أن ينقلب الظن على التدرج يقيناً إذا انتهى الخبر إلى حد التواتر.

(٦) قوله: «وبعض الناس... إلخ» أي كالمحدثين، فإنهم يسمون أكثر هذه الأحوال علماً ويقيناً، حتى يطلقون بأن الأخبار التي تشتمل عليها الصحاح يجب العمل بها على كافة الخلق إلا آحاد المحققين فإنهم يسمون الحالة الثانية يقيناً ولا يميزون بين الحالة الأولى والثانية. والحق أن اليقين هو الأول والثاني مظان الغلط، فمهما ألفت القياس من مقدمات يقينية حقيقية في صورة تأليف شروطه كانت النتيجة الحاصلة يقينية ضرورية بحسب ذوق المقدمات.

(٧) قوله: «ومدارك النفس» شروع في بيان اقتناص اليقين وآلته ومدركه.

الأول: الأوليات وهي العقليات المحضة التي قضى العقل بمجردده بها^(١) من غير استعانة بحس وتخيل كعلم الإنسان بوجود نفسه وأن القديم ليس بحادث واستحالة اجتماع الضدين فهذه القضايا تصادف مرتسمة في النفس^(٢)، حتى يظن أنه لم يزل عالماً بها ولا يدري متى تجدد ولا يقف حصولها على أمر سوى مجرد العقل.

الثاني: المشاهدات الباطنة كعلم الإنسان بجوع نفسه وعطشه وسائر أحواله الباطنة التي يدركها من ليس له الحواس الخمس فليست حسية ولا هي عقلية إذ تدركها البهيمة والصبي والأوليات لا تكون للبهائم^(٣).

الثالث: المحسوسات الظاهرة وهي المدركة بالحواس الخمس وهي البصر والسمع والذوق والشم واللمس. فالمدرك بواحد منها يقيني كقولنا الثلج أبيض والقمر مستدير. وهذا واضح لكن يتطرق الغلط إليها لعوارض كتطرق الغلط إلى الأبصار لبعد أو قرب مفرط أو ضعف في العين وخفاء

(١) قوله: «التي قضى العقل بمجردده بها... إلخ» تبع المصنف الغزالي في تعريفها بالرسم. وهكذا شأنه في هذه المقدمة وغيرها. والأخصر أن يقال هي ما يجزم العقل فيها بمجرد تصور الطرفين بديهياً كان التصور أو نظرياً، وتتفاوت جلاء وخفاء وبداهة البديهي كعلم العلم منها وهو الحق.

(٢) قوله: «مرتسمة في النفس» أي مرتبة في العقل عند وجوده فيرتسم فيه الوجود مثلاً مفرداً والقديم مفرداً والحادث مفرداً والقوة المفكرة تجمع هذه المفردات وتنسب بعضها إلى بعض، مثل أن تحضر أن القديم حادث ويكذب العقل به أو أن القديم ليس بحادث ويصدق العقل به ولا يحتاج إلا إلى ذهن ترتسم فيه المفردات أو إلى قوة مفكرة تنسب بعض هذه المفردات إلى البعض فيتربص العقل على البديهة إلى التصديق أو التكذيب.

(٣) قوله: «والأوليات لا تكون للبهائم» أي: ولا للصبيان لأنه يحصل من المدرك المذكور أنفاً يقينيات كثيرة وقضايا قطعية مثل قطعه بأنه جائع ومسرور وخائف ومن عرف نفسه وعرف حلول السرور فيه ينظم من هذه المعارف قضية يحكم بها على نفسه بأنها مسرورة فكانت القضية المنظومة منه عند العقل حقيقة، ومثل هذا لا يمكن للبهيمة والصبي فلم تكن الأوليات لهما.

في المرئي. وكذلك ترى الظل ساكناً وهو متحرك وكذلك الشمس والقمر والنجوم والصبي والنبات هو في النمو لا يتبين ذلك. وأسباب الغلط في الأبصار المستقيمة منها الانعكاس كما في المرآة والانعطاف كما يرى ما وراء البلور والزجاج وغير ذلك.

الرابع: التجريبات ويعبر عنها باطراد العادات ككون النار محرقة والخبز مشبع والماء مرو والخمر مسكر والحجر هاو. وهي يقينية عند من جربها^(١) وليست هذه محسوسة فإن الحس شاهد حجراً يهوي بعينه أما أن كل حجر هاو فقضية عامة لم يشاهدها. وليس للحس إلا قضية في عين.

الخامس: المتواترات كالعلم بوجود مكة وبغداد وليس هو

(١) قوله: «عند من جربها» أي: فإن معرفة الطبيب بأن زيت الخروع ونحوه مسهل كـمعرفة أن الخبز مشبع فإنه انفراد بالتجربة. وقد نازع بعضهم في كون التجريبات من اليقنيات والحدسيات، فإن حاصل التجربة يرجع إلى الطرد والعكس وهو أنا رأينا ترتب الإسهال على زيت الخروع مرة بعد أخرى مثلاً وهو لا يدل على الجزم بأن في زيت الخروع مثلاً سبباً مؤثراً في الإسهال كما قالوا فإنه يحتمل أن يكون لخصوص مادة الشاربين الذين وقعت فيهم التجربة، وخصوصية أوقات شربهم يدخل في ترتب الإسهال، وأيضاً فإن كون الدائر على الشيء وجوداً وعدمًا معلولاً لا يتأتى إلا عند إبطال القول بالفاعل المختار، فإنه مع القول به لا يستبعد إن يقال أن الفاعل المختار أجرى سنته بخلق ذلك الأثر عند ذلك الشيء من غير أن يكون لذلك الشيء تأثير فيه. وكذا النزاع في الحدسيات التي يحكم فيها عند تكرار المشاهدة، كما إذا شاهدنا اختلاف حال القمر في تشكيلاته النورية بحسب اختلاف أوضاعه من الشمس خطر في حدسنا أن نوره مستفاد من نورها فإن مآله أيضاً يرجع إلى الطرد والعكس مع أن تعيين العلة فيه أيضاً غير متيقن لجواز أن يكون للخصوصية دخل في ذلك. وقد نازع في الحسيات وما يبتنى عليها أفلاطون وأرسطوطاليس وبطليموس وجالينوس من الحكماء. وتحرير هذا المقام يجرنا إلى الخوض مع الحكماء ويخرجنا عما نحن بصدد. وغاية الأمر أن تجربة الشيء المرة بعد المرة يحصل منها لنا يقين بأن الله تعالى قد أودع في ذلك الشيء تلك الخصوصية لا أنها كانت بمقتضى إيجاد الطبيعة لها. والله الهادي.

بمحسوس^(١) إنما للحس أن يسمع^(٢)، أما صدق المخبر فذلك إلى العقل.

فهذه الخمسة مدارك اليقين، فأما ما يتوهم أنه منها وليس منها فالوهميات^(٣) والمشهورات وهي آراء محمودة توجب التصديق بها^(٤). أما

(١) قوله: «وليس هو بمحسوس» بل هذه أمور وراء المحسوس.
(٢) قوله: «أن يسمع» أي صوت المخبر بوجود مكة وبغداد مثلاً. وقوله: «أما صدق» ففيه مضاف محذوف تقديره أما الحكم بصدق. وقوله: «فهو للعقل» أي وآلته السمع بل ولا السمع بمجرد بل تكرير السماع. وسيأتي معنى المتواتر.
(٣) قوله: «فالوهميات» هي عمل قوة في التجويف الأخير من الدماغ تسمى وهمية شأنها ملازمة المحسوسات التي ألقتها فليس في طبعها إلا النبوة عنها، وليست هي من مدارك اليقين وقد تقدم لك بيانها. مثال منها أن يقضي الوهم بأن كل موجود ينبغي أن يكون مشاراً إلى جهته وأن موجوداً لا متصلاً بالعالم ولا منفصلاً ولا خارجاً ولا داخلياً محال، فإن إثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال. وهذه القضايا الوهمية مع أنها كاذبة فهي في النفس لا تتميز عن الأوليات القطعية مثل قولك لا يكون شخص في مكانين، بل تشهد به أول الفطرة كما تشهد بالأوليات القطعية وليس كل ما تشهد به الفطرة قطعاً هو صادق، بل الصادق ما تشهد به قوة العقل فقط ومداركه الخمسة المذكورة. وهذه الوهميات لا يظهر كذبها للنفس إلا بدليل العقل.

(٤) قوله: «وهي آراء... إلخ» تفسير للمشهورات، وإنما لم تكن من مدارك اليقين لأنها تارة تكون صادقة وتارة تكون كاذبة فلا يجوز أن يعول عليها في مقدمات القياس. واعلم أن لأبي حامد رحمه الله تعالى في هذا الموضوع كلاماً حسناً بسطه في مدارك العلوم، ونحن نمحض لك زبدته وإليك هي: من المعلوم أن القضايا التي تبني على المشهورات ليست أولية ولا وهمية لأن الفطرة الأولى لا تقضي بها، بل ينغرس قبولها في النفس بأسباب كثيرة بحسب العادات، وتعرض من أول الصبا بتكررها عليه وتكليف اعتقادها وتحسينها له وربما يضطر إليها حباً بالتسالم وطيب المعاشرة، وربما نشأ من الحياء ورقة الطبع فتري أقواماً يصدقون بأن ذبح البهائم قبيح ويمتنعون من أكل لحومها، وما يجري هذا المجرى فالنفرة من المجبولة على الجبن أطوع لقبولها، وربما حمل على التصديق بها الإستقراء الكثير، وربما كانت القضية صادقة ولكن بشرط دقيق لا يفطن الذهن لذلك الشرط، ويستمر على تكرير التصديق فيرسخ في النفس، كمن يقول مثلاً التواتر لا يورث العلم لأن قول الواحد =

شهادة الكل أو الأكثر أو جماعة من الأفاضل كقولك الكذب قبيح وكفران المنعم وإيلام البريء قبيح، والإنعام وشكر المنعم وإنقاذ الهلكى حسن.

= لا يورثه وكذلك الثاني، وهكذا فقد انضم ما لا يوجب إلى ما لا يوجب، والمجموع لا يزيد على الأحاد لأن قوله الواحد لا يوجب العلم بظن يجوز عليه الغلط وهو قضية إذ أنها صادقة بالإطلاق وليس كذلك بل الصادق أن قول الواحد المنفرد بقوله يحتمل الغلط والجمع يخرج عن الانفراد، وكل واحد لا يوجب قوله العلم بشرط أن لا يكون معه الآخرون، فإذا اجتمعوا بطل هذا الشرط، وهذا من المثارات العظيمة الغلط، وقس على ذلك ما أشبهه، فلا ينبغي أن تتخذ مقدمات القياس اليقيني منها البتة. وأكثر أقيسة الجدليين من المتكلمين والفقهاء في مجادلاتهم مؤلفة من مقدمات مشهورة فيما بينهم سلموها لمجرد الشهرة وذهلوا عن سببها، فأننت نتائج متناقضة تحيروا فيها وتعبوا في تنقيحها. وربما عارض هذا القانون من يقول إن الصدق جميل والكذب قبيح من المشهورات وهما قضيتان مسلمتان عند العقلاء، فنقول: افرض شخصاً بقي على الفطرة الأصلية لم يخالط أحداً والى إليه هاتين القضيتين وكلف نفسك أن تجعله مشككاً فيهما فإنك تراك قادراً على تشكيكه، ولو كلفت نفسك بالتشكيك بأن الإثنين أكثر من الواحد لم تقدر على ذلك كما أنك لم تقدر أن تشكك نفسك في أن العالم ينتهي إلى خلاء وهو كاذب وهمي ولكن فطرة الوهم تقتضيه والآخر تقتضيه فطرة العقل، فاما كون الكذب قبيحاً فلا تقتضي به لا فطرة الوهم ولا فطرة العقل بل ما ألفه الإنسان من العادات والأخلاق والاصطلاحات، وبالجمله فالمشهورات تصلح للفقهيات الظنية ولا تصلح لغيرها فاعلم ذلك ولا تستعمل قضاياها في الاعتقادات لابتنائها على اليقين. وأكثر المتكلمين الذين يحبون ضخامة مؤلفاتهم يستندون إلى القضايا المشهورة ومثلهم المتصوفة. والله الهادي.

فصل

في لزوم النتيجة من المقدمتين^(١)

إعلم أنك إذ جمعت مفردين ونسبت أحدهما إلى الآخر^(٢) كقولك: النبيذ حرام، فلم يصدق بينهما العقل^(٣) فلا بد من واسطة بينهما تنسب إلى المحكوم عليه فتكون حكماً له وتنسب إلى الحكم فتصير حكماً له، فيصدق العقل به فيلزم ضرورة التصديق بنسبة الحكم إلى المحكوم عليه. بيانه^(٤) إذا قال: النبيذ حرام، فمنع وطلب واسطة ربما صدق العقل بوجودها في النبيذ وصدق بوصف الحرام لتلك الواسطة فيقول: النبيذ مسكر،

(١) ذلك اللزوم هو المعبر عنه في مكان آخر بوجه الدليل فيلتبس فيه الأمر على الضعفاء ولا يتحققون أن وجه الدليل عين المدلول أو غيره.

(٢) قوله: «ونسبت أحدهما إلى الآخر» أي إما بنفي أو بإثبات كالنبيذ مسكر والنبيذ ليس بمسكر.

(٣) قوله: «فلم يصدق بينهما العقل» أي بعد عرضهما عليه، وهذه العبارة وجدتها هكذا في النسخة التي وقعت بيدي وهي غير محررة، وتحريرها أن يقال: «وعرضته على العقل لم يخل العقل فيه من أمرين إما أن يصدق به أو يمتنع عن تصديقه، فإن صدق به فهو الأولي المعلوم بغير واسطة أو بغير علة أو بغير دليل، وإن امتنع عن المبادرة إلى التصديق فلا بد حينئذ من واسطة» إلى آخر ما قاله، فهما قسمان طوى المصنف قسماً منهما وصرح بالآخر. وقوله تنسب بالبناء للمفعول ونائب الفاعل يعود إلى الواسطة.

(٤) قوله: «بيانه... إلخ» ذلك البيان أنا إذا قلنا للعقل هل النبيذ حرام؟ قال: لا أدري، ولم يصدق به، فعلمنا أنه ليس في الذهن طرف من هذه القضية وهو الحرام والنبيذ، فلا بد وأن يطلب واسطة ربما يصدق العقل بوجوده في النبيذ ويصدق بوجود وصف الحرام لتلك الواسطة فيلزمه التصديق بالمطلوب، فيقول وهل النبيذ مسكر؟ فيقول: نعم إذا كان قد حصل له ذلك بالتجربة، فيقول وهل المسكر حرام؟ فيقول: نعم إذا حصل له ذلك بالسمع، فيقول وهل المدرك بالسمع يعمل بحكمه؟ قلنا: نعم. فإن صدقت بهاتين القضيتين لزمك التصديق بالثالث وهو أن النبيذ حرام بالضرورة فيلزمه ذلك ويدعن للتصديق به.

فيقول: نعم إذا كان قد علم ذلك بالتجربة. فيقول: وكل مسكر حرام، فيقول: نعم إذا كان قد حصل ذلك بالسمع فيلزم التصديق بأن النبيذ حرام. فإن قيل فهذه القضية ليست خارجة عن القضيتين، قلنا: هذا غلط^(١) فإن قولك النبيذ حرام غير قولك النبيذ مسكر وغير قولك المسكر حرام بل هذه ثلاث مقدمات مختلفات لا تكرير فيها. لكن قولك المسكر حرام شمل النبيذ بعمومه^(٢) فدخل النبيذ فيه بالقوة لا بالفعل، إذ قد يخطر العام في الذهن ولا يخطر الخاص فمن قال الجسم متحيز قد لا يخطر بباله ذكر القطب فضلاً عن أن يخطر بباله مع ذلك أنه متحيز، فالنتيجة موجودة^(٣) في إحدى المقدمتين بالقوة القريبة لا تخرج إلى الفعل بمجرد العلم بالمقدمتين ما لم يحضر المقدمتين في الذهن ويخطر بباله وجه وجود النتيجة في المقدمتين بالقوة^(٤)، ولا يبعد^(٥) أن ينظر الناظر إلى بغلة متفخة البطن فيظن أنها حامل فيقال: هل تعلم أن البغلة عاقر؟ فيقول: نعم، فيقال: وهل تعلم أن هذه بغلة؟ فيقول: نعم، فيقال: فكيف توهمت

(١) قوله: «قلنا هذا غلط» هكذا فيما وقفت عليه من النسخ وليس بسديد، والصواب أن يقال هذا غلط من وجه وحق من وجه. ثم أن المصنف أبان عن وجه الغلط بقوله: فإن قولك النبيذ حرام إلى آخره، وكشف عن وجه الحق بقوله: لكن قولك المسكر حرام.

(٢) قوله: «بعمومه» أي: النبيذ الذي هو أحد المسكرات، فقولك النبيذ حرام منطوق فيه ولكن بالقوة لا بالفعل، وقوله: «إذ... إلخ» تعليل لهذا.

(٣) قوله: «فالنتيجة موجودة... إلخ» هذه العبارة غامضة جداً ولم أدر هل هي كذلك في أصل المصنف أم مسختها أيدي النساخ، فالصواب أن يقال: فالنتيجة موجودة في إحدى المقدمتين بالقوة ومعلومة بالفعل، والموجودة بالقوة القريبة ربما يظن أنها موجودة بالفعل توهماً، فاعلم أن هذه النتيجة لا تخرج من القوة إلى الفعل بمجرد العلم... إلخ.

(٤) قوله: «في المقدمتين بالقوة» أي: وإذا تأملت ذلك صارت النتيجة بالفعل.

(٥) قوله: «ولا يبعد» أورده مورد التعليل، فكان المناسب إذ بدل الواو وإن كانت للحال.

حملها؟ فتعجب من توهمه مع علمه بالمقدمتين^(١). فإن قيل فالمطلوب بالنظر معلوم أم مجهول^(٢) إن كان معلوماً كيف تطلبه وأنت واحد وإن كان مجهولاً فبم تعلم مطلوبك^(٣)؟ قلت: هذا تقسيم غير حاصر بل ثم^(٤) قسم آخر وهو أنني أعرفه من وجه دون وجه فإني أفهم المفردات^(٥) وأعلم جملة النتيجة المطلوبة بالقوة ولا أعلمها بالفعل^(٦)، فهو كطلب الأبق في البيت فإني أعرفه بصورته وأجهله بمكانه، وكونه في البيت أفهمه مفرداً فهو معلوم لي بالقوة وأطلب حصوله من جهة حاسة البصر، فإذا رأيته في البيت صدقت بكونه فيه.

فصل^(٧)

وإذا استدلت بالعلة^(٨) على المعلول فهو برهان علة كالاستدلال

(١) قوله: «مع علمه بالمقدمتين» أي: علمه أن كل بغلة عاقر وهذه بغلة فهي إذا عاقر، والعاقر هي التي لا تحمل فإذا هي لا تحمل، وانتفاخ البطن له أسباب سوى الحمل فإذا انتفاخها من سبب آخر.

(٢) قوله: «فإن قيل فالمطلوب... إلخ» بيان مغالطة من منكري النظر وردها.

(٣) قوله: «فبم تعلم مطلوبك» أي: وهو مجهول لك وكيف يطلب العبد الأبق من لا يعرفه فإنه لو وجده لم يعرف أنه مطلوبه.

(٤) قوله: «ثم» بفتح المثناة أي هناك.

(٥) قوله: «فإني أفهم المفردات» التي هي أجزاء المطلوب بطريق المعرفة والتصور وأعني بالمعرفة غير العلم.

(٦) قوله: «ولا أعلمها بالفعل» أي: ولو كنت أعلمه بالفعل لما طلبته ولو لم أعلمه بالقوة لما طمعت في أن أعلمه، إذا ما ليس لي قوة بمعرفته يستحيل حصوله كالعلم باجتماع الضدين، ولولا أنني أدركه بالمعرفة والتصور لأجزائه المفردة لما كنت أعلم بالظفر بمطلوبي إذا وجدته فهو كطلب الأبق في البيت... إلخ.

(٧) في انقسام القياس إلى قياس دلالة وقياس علة.

أما الأول: فهو أن يكون الأمر المكرر في المقدمتين معلولاً ومسبباً فإن المعلول والعلة يتلازمان.

والثاني: أن يكون المكرر وهو الحد الأوسط علة وسبباً. ثم الأوسط إن كان علة =

بالغيم على المطر، وإن استدلت بالمعلول على العلة أو بأحد المعلولين على الآخر فهو برهان دلالة، كالاستدلال بالمطر على الغيم والاستدلال بأحد المعلولين على الآخر كقولنا كل من صح طلاقه صح ظهاره والذي يصح طلاقه فيصح ظهاره، فإن إحدى النتيجتين تدل على الأخرى بواسطة العلة فإنها تلازم علتها والأخرى^(١) تلازم علتها، وملازم الملازم ملازم.

فصل

فأما الاستدلال بالاستقراء فهو عبارة عن تصفح أمور جزئية ليحكم بحكمها على مثلها^(٢) كقولنا في الوتر ليس بفرض لأنه يؤدي على

= للحكم في الواقع كقولنا هذا خشب مسته النار وكل خشب مسته النار فهو محترق كما أنه علة له في الذهن سمي البرهان لمياً بتشديد الميم، وإن لم يكن كذلك سمي آتياً بالتشديد أيضاً سواء كان معلولاً للحكم في الواقع ويسمى دليلاً أو لا. وسمي آتياً لإفادته الآنية أعني الثبوت في العقل لا العلية في الوجود نحو هذا محموم وكل محموم متعفن الأخلاط فهذا متعفن الأخلاط.

(٨) قوله: «بالعلة» المراد بها هنا السبب الاعتباري إذ الغرض التمثيل ولا تطلب الحقائق من الأمثلة المسوقة لتفهيمات مقاصد بعيدة عن الأمثلة.

* * *

- (١) قوله: «والأخرى» أي: والنتيجة الثانية.
- (٢) قوله: «فهو عبارة... إلخ» عرفه بعض المناطق بقوله هو حكم على كلي لوجوده في جزئيات ذلك الكلي، إما كلها وهو الاستقراء التام الذي هو القياس المقسم وإما أكثرها وهو الاستقراء المشهور، ومخالفته القياس ظاهرة لأنه في القياس يحكم على جزئيات كلي لوجود ذلك الحكم في الكلي. فالكلي يكون وسطاً بين جزئين وبين ذلك الحكم الذي هو الأكبر وفي الاستقراء يقلب هذا فيحكم على الكلي بواسطة وجود ذلك الحكم في جزئياته. ومثاله إذا أردنا أن نبين أن كل حيوان طويل العمر فهو قليل المرارة استقرينا جزئيات الحيوان الطويل العمر فوجدناه مثل الإنسان والفرس والجمل وكانت هذه الجزئيات قليلة المرارة فحكمنا بهذا الحكم كلياً في الحيوان الطويل العمر واستعملنا هذه الحجة مخصوص بالجدلين، ومن عادتهم الاقتصار على ما هو كالصغرى مثل أن يقولوا كل حيوان طويل العمر قليل المرارة؛ لأنه إما إنسان وإما فرس وإما نحوهما من مثلها، وكذا يقال في الكبرى بعد =

الراحلة والفرض لا يؤدي عليها^(١)، فيقال: لم قلتُ أن الفرض لا يؤدي عليها؟ قلنا: بالاستقراء إذ رأينا القضاء والنذر والأداء لا يؤدي عليها فهذا مختل يصلح للظنيات دون القطعيات، فإن حكمه بأن كل فرض لا يؤدي على الراحلة يمنعه الخصم إذ الوتر عنده وإجب يؤدي عليها، فنقول^(٢) هل استقرت حكم الوتر في تصفحك وكيف وجدته؟ فإن قال وجدته لا يؤدي على الراحلة، فباطل لإجماعاً هو مبطل^(٣) المقدمة الأخرى على نفسه، إذ هي الوتر يؤدي على الراحلة وإن قال لم أتصفحه فلم يبين إلا بعض الأجزاء فخرجت المقدمة عن أن تكون عامة، فإذا لا يصلح ذلك إلا في الفقهيات. فلنشرع الآن في ذكر الأصول فنقول:

- = ذكر المطلوب لأن الإنسان والفرس ونحوهما من مثلها قليل المرارة، فإذا أردت أن ترد الكلام المعتاد إلى النظم القياسي جمعت أمرين وألفت بينهما معاً والأمر في هذا ظاهر. ولهذا تفاصيل تطلب من كتب المنطق كالبصائر النصيرية وغيرها.
- (١) قوله: «لا يؤدي عليها» أي: فعلنا أن كل فرض لا يؤدي على الراحلة، ووجه دلالة هذا لا تتم إلا بالرد إلى النظم الأول وهو أن تقول: كل فرض إما أداء أو قضاء أو نذر وكل قضاء وأداء ونذر لا يؤدي على الراحلة، فهذا مختل يصلح للظنيات دون القطعيات والكذب تحت قوله إما أداء فإن حكمه... إلخ.
- (٢) قوله: «فنقول» أي: حيث سلم الخصم الصلوات الخمس ولم يسلم الوتر.
- (٣) قوله: «ثم هو مبطل المقدمة الأخرى» في الكلام طي، وحقه أن يقال: وإن لم تتصفحه فلم يبين لك إلا بعض الأداء خرجت المقدمة الثانية عن أن تكون عامة وصارت خاصة، وكان الواجب أن تقول بعض الفرض لا يؤدي على الراحلة وذلك لا ينتج فإننا بينا أن المقدمة الثانية في النظم الأول ينبغي أن تكون عامة، فإن كانت خاصة لم تنتج. والحاصل أن الاستقراء إذا لم يكن تاماً مستوعباً لم يفد وإن استوعب دخلت فيه النتيجة المطلوبة، وهذا لا يصلح إلا في الظنيات، لأنه متى وجد الأكثر على نمط واحد غلب على الظن أن الآخر كذلك.
- هذا آخر الكلام على المقدمة وتحريها حسب الإمكان. والرجاء ممن اطلع على ذلك التحرير أن بغض النظر عما يراه مخالفاً لأهل هذا الفن لأنني تبعت فيه المصنف ولم أجعله تأليفاً مستقلاً. والله تعالى هو الهادي إلى سواء السبيل.

حقيقة الحكم وأقسامه

أقسام أحكام التكليف خمسة: واجب ومندوب ومباح ومكروه ومحظور.

وجه هذه القسمة أن خطاب الشرع إما أن يرد باقتضاء الفعل أو الترك أو التخيير بينهما. فالذي يرد باقتضاء الفعل أمر، فإن اقترن به إشعار بعدم العقاب على الترك فهو ندب وإلا فيكون إيجاباً، والذي يرد باقتضاء الترك نهى، فإن أشعر بعدم العقاب على الفعل فكراهة وإلا فحظر. وحد الواجب «ما توعد بالعقاب على تركه»^(١)، وقيل ما يعاقب تاركه^(٢)، وقيل ما يذم تاركه

(١) قوله: «وحد الواجب... إلخ» اعترض هذا الحد بأنه لو توعد بالعقاب على ترك الواجب لوجب تحقيق الوعيد فإن كلام الله صدق ويتصور أن يعفو عن التارك فلا يعاقب. وهذا الاعتراض ليس بوارد على أصلنا معاشر السلف وإنما يرد على أصل المعتزلة القائلين بأن العفو عن صاحب الكبيرة ما لم يتب محال. على أنه لو ورد على أصلنا لتخلصنا منه من وجهين:

أحدهما: يجوز أن يكون إيقاع تعليق الوعيد بالمشيئة مثل أن يقول: صل فإن تركت الصلاة عذبتك إن شئت. فإذا تركها بقي في مشيئة الله، إن شاء عاقبه بمقتضى الوعيد وإن شاء عفا عنه بمقتضى الرحمة والجود. وإذا جاز إيقاع الوعيد بالمشيئة لم يلزم من صدق الإيعاد وقوع مقتضاه من العقاب بجواز أنه علقه بالمشيئة ولم يشأ إيقاعه.

ثانيهما: أن إخلاف الوعيد يعد من الكرم فيما يشاهد من أحوال العقلاء فلا يقبح في حقه تعالى لأنه غائب عن الأبصار وإن كان شاهداً بخلقه كما يشاء.

(٢) قوله: «وقيل ما يعاقب تاركه» اعترض عليه بأن الواجب قد يعفى عن العقوبة على تركه ولا يخرج عن كونه واجباً لأن الوجوب ناجز والعقاب منتظر، فإن قيل لو أريد =

شرعاً^(١)، والفرض هو الواجب على إحدى الروايتين^(٢) لاستواء حدهما وهو قول الشافعي. والثانية الفرض أكد فقيل هو اسم لما يقطع بوجوبه كمذهب

= بقولهم ما يعاقب تاركه ما يستحق تاركه العقاب بتركه وفسر الاستحقاق بأنه سبب للعقاب لم يتوجه الرد. قيل في جوابه أن تفسير الألفاظ في التعريفات بخلاف ظواهرها بلا قرينة غير ظاهرة ليس جائزاً. وقد ذكر الأمدي في الأحكام هذا واعترض عليه بانتفاء الاستحقاق عندنا ثم قال: وإن أريد به أنه لو عوقب به لكان ملائماً لنظر الشارع فلا بأس به.

(١) قوله: «ما يذم تاركه شرعاً» هذا التعريف لأبي بكر الباقلاني وعبارته الأولى في حده أن يقال: هو الذي يذم تاركه ويلام شرعاً بوجه ما لأن الذم أمر ناجز والعقوبة مشكوك فيها. وقوله: «بوجه ما» قصد به أن يشمل الواجب المخير فإنه يلام على تركه مع بدله والواجب الموسع فإنه يلام على تركه مع ترك العزم على امتثاله، والمراد بالذم شرعاً نص الشارع بالذم كأن يقول ذموا أو ليذم تارك الفعل الفلاني أو هو مذموم أو أن يكون الذم بدليله كقوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالداً فيها﴾ إلى غير ذلك من الآيات الدالة على ذم تارك المأمور به. فالقاضي أبو بكر حافظ على عكس تعريفه فلم يخرج من الحد ما هو من المحدود أعني الموسع والكفاية، لكنه أخل بطرده فدخل فيه ما ليس من المحدود وهو صلاة النائم والناسي والمسافر فإنه يذم تاركه بتقدير انتفاء العذر. وأجاب القاضي عن هذا بأننا لا نسلم أن الصلاة على هؤلاء المذكورين غير واجبة بل هي واجبة لكنه سقط الوجوب فيها بالعذر الذي هو النوم والنسيان والسفر فيكون من أفراد الواجب فلا يخل دخولها في حده بالاطراد. وأشار بقوله: «شرعاً» إلى أن الذم عندنا لا يثبت إلا بالشرع خلافاً للمعتزلة القائلين بالتحسين والتقيح العقليين.

(٢) قوله: «والفرض... إلخ» جواب سؤال مقدر حاصله هل من فرق بين الواجب والفرض؟ فأجاب بأن الواجب مرادف للفرض على إحدى الروايتين عن الإمام أحمد رضي الله عنه وهو قول الشافعي. وأما الحنفية فقد فرقوا بينهما فقالوا: الفرض: ما ثبت بدليل قاطع كنص الكتاب والإجماع والخبر المتواتر.

والواجب: ما ثبت بدليل ظني كالقياس وخبر الواحد. والتزاع لفظي إذ لا نزاع بيننا وبينهم في انقسام ما أوجب الشرع علينا وألزمنا إياه من التكاليف إلى قطعي وظني، فاتفقنا على تسمية الظن واجباً وبقي النزاع في القطعي فنحن نسميه واجباً وفرضاً بطريق الترادف وهم يخصونه باسم الفرض، وهذا مما لا يضرنا وإياهم فليسموه ما شاءوا.

أبي حنيفة. وقيل ما لا يسامح في تركه عمداً ولا سهواً^(١) نحو أركان الصلاة. فإن الفرض في اللغة التأثير ومنه فرضه النهو والقوس والوجوب السقوط ومنه وجبت الشمس والحائط إذا سقطا. ومنه قول تعالى: ﴿فَإِذَا وَجَبَتْ جُنُوبُهَا﴾ فافتضى تأكد الفرض على الواجب شرعاً ليوافق مقتضاه لغة ولا خلاف في انقسام الواجب إلى مقطوع ومظنون^(٢) ولا حجر في الاصطلاحات بعد فهم المعنى.

فصل

والواجب ينقسم إلى معيّن^(٣) وإلى مبهم^(٤) في أقسام محصورة^(٥) فيسمى واجباً مخيراً كخصلة من خصال الكفارة^(٦)، وأنكرت المعتزلة

(١) قوله: «ما لا يسامح... إلخ» هذه الرواية الثانية عن الإمام أحمد وهي التي اختارها المصنف وبيّن أن الفرض في اللغة التأثير ومعنى الوجوب فيها السقوط، فالفرض أخص من السقوط إذ لا يلزم مثلاً من سقوط الحجر نحوه على الأرض أن يحز ويؤثر فيه ويلزم من حزه وتأثيره في الأرض أن يكون قد سقط واستقر عليها. وإذا كانا كذلك وجب اختصاص الفرض بقوة في الحكم كما اختص بقوة في اللغة حملاً للمقتضيات الشرعية على مقتضياتها اللغوية إذ الأصل عدم التغيير.

(٢) قوله: «ولا خلاف... إلخ» هذا كالتسليم لما قاله الحنفية وإشارة إلى أن الخلاف لفظي كما بيناه سابقاً.

(٣) قوله: «إلى معيّن» مثل أن ينذر عتق هذا العبد المعين أو عتق زيد من عبده فيكون مخاطباً على التعيين. وكذلك من نذر الصدقة بمال بعينه كهذه الدنانير أو الإبل أو الخيل أو نحوها كان مخاطباً بالصدقة به بعينه حسبما التزمه بالنذر.

(٤) قوله: «وإلى مبهم في أقسام محصورة» أي إبهامه منحصر في أقسام كخصلة من خصال الكفارة فإن الواجب من جملتها واحد لا بعينه.

(٥) قوله: «في أقسام محصورة» هذا القيد لا حاجة إليه؛ لأن السيد لو قال لعبده اخذمني اليوم من الخدمة أي أنواعها شئت، أو تصدق عني بنوع من أنواع مالي أيها شئت أو أكرم شخصاً من الناس أو من أصحابي أيهم شئت، صح هذا الكلام عقلاً وخرج به عن العهدة وإن لم تكن الأقسام محصورة في الخطاب، لكن المصنف ذكرها محصورة لأن الغزالي ذكرها في المستصفي كذلك وهو تابع له.

(٦) قوله: «كخصلة من خصال الكفارة» أي: فإن الواجب فيها واحد لا بعينه.

ذلك^(١) وقالوا^(٢): لا معنى للوجوب مع التخيير. ولنا أنه جائز عقلاً

(١) قوله: «وأنكرت المعتزلة ذلك» أي: انقسام الواجب إلى معين وإلى مبهم في أقسام وقالوا الجميع واجب. واعلم أن الناس وخصوصاً علماء الأصول نصبوا الخلاف بينهم وبين المعتزلة ونقلوا كثيراً من قواعدهم، ونحن بالنسبة إلينا لم نتصل كتبهم بأيدينا حتى نتحقق النسبة إليهم أو إلى طائفة منهم، ومن أراد الاطلاع على مذهب لم يتم له إلا بمطالعة كتبه ونحن لا علم لنا بمقولهم إلا بما ينقله خصومهم عنهم في كتبهم وهذا مشكل يؤدي إلى الغلط والحيرة في النسبة، واعتبر ذلك بقول المصنف هنا تبعاً للغزالي وأنكرت المعتزلة ذلك فإنك ترى الإنكار إلى جميع المعتزلة مع قول ابن الحاجب في مختصره الأصولي: وقال بعض المعتزلة الجميع واجب وبعضهم الواجب ما يفعل وبعضهم الواجب واحد معين ويسقط به وبالأخر، وأسند الطوفي القول الأول إلى أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم وهما من رؤساء المعتزلة، ونسبه المرادوي في التحرير إلى القاضي أبي يعلى وأسند القول بأن الواجب ما يفعل إلى أبي يعلى وابن عقيل، وأنا أريحك من العناء فأقول إن الخلاف لفظي أي في اللفظ، والمعنى متفق عليه وذلك لأنه لا خلاف بين المسلمين أنه لو فعل جميع الخصال لم يشب ثواب أداء الواجب إلا على واحدة، ولو ترك الجميع لم يعاقب عقاب ترك الواجب إلا على واحدة، ولو وجب الجميع لترتب الثواب والعقاب على جميع الخصال ويقدر به ولما خرج عن عهدة التكليف بفعل واحدة وكل ذلك باطل بالإجماع. وقد وافق الخصم على هذا ولم يبق النزاع إلا في اللفظ، غير أن نصب الخلاف معهم جري على عادة الأصوليين ودفعاً لشبهة مغالط إن كان.

(٢) قوله: «وقالوا» أي: وقال بعض المعتزلة في الاستدلال لما ذهبوا إليه لا معنى للوجوب مع التخيير لأنه كلام متناقض في نفسه، إذ مقتضى وجوب الجميع أنه لا يبرأ إلا بفعل الجميع، ومقتضى التخيير أنه يبرأ بفعل أيها شاء وهما لا يجتمعان، ورجوع هذا إلى الخلاف اللفظي بأن مرادهم بفعل الجميع أنه لا يجوز ترك الجميع وهو صحيح، لكن لا يلزم منه وجوب فعل الجميع أو وجوب الجميع على البذل لا على الجمع بمعنى إن لم تفعل هذا إفعل هذا وهو مذهب الجمهور. وقال القرافي في معناه: إن الوجوب تعلق بالجميع على وجه تبرأ الذمة بفعل البعض وهو معنى ما تقدم. قال الطوفي: إن الغلط في المسألة إما من المعتزلة حيث ظنوا أن الوجوب مع التخيير لا يجتمعان، أو من الجمهور على المعتزلة بأن رأوا لهم عبارة موهمة أو بعيدة الغور فظنوا أنهم أرادوا وجوب الجميع، كما وهموا عليهم =

وشرعاً^(١). أما العقل فإن السيد لو قال لعبده: أوجبت عليك خياطة هذا القميص أو بناء هذا الحائط في هذا اليوم أيهما فعلته اكتفيت به وإن تركت الجميع عاقبتك ولا أوجبهما عليك معاً بل أحدهما لا بعينه أيهما شئت، كان كلاماً معقولاً ولا يمكن دعوى إيجاب الكل^(٢) لأنه صرح بنقيضه ولا دعوى أنه ما أوجب شيئاً أصلاً لأنه عرضه للعقاب بترك الكل، ولا أنه أوجب واحداً معيناً لأنه صرح بالتخير، فلم يبق إلا أنه أوجب واحداً لا بعينه^(٣) ولأنه لا يمتنع في العقل^(٤) أن يتعلق الغرض بواحد غير معين^(٥) لكون كل واحد منهما وافياً بالغرض حسب وفاء صاحبه، فيطلب منه قدر ما يفي بغرضه والتعيين فضلة لا يتعلق بها الغرض فلا يطلبه منه. وأما الشرع^(٦) فخصال الكفارة^(٧) بل إعتاق الرقبة بالإضافة إلى إعتاق العبيد

= في تلخيص مسألة تحسين العقل وتقيحه وغيرهما من المسائل التي توجد في كتب المعتزلة على خلاف المنقول عنهم فيها.

- (١) «ولنا أنه» أي: إيجاب واحد غير معين وقوله: «وشرعاً» أي: وواقع شرعاً.
- (٢) قوله: «ولا يمكن... إلخ» استدلال لكون هذا واجباً معيناً من جهة العقل، وحاصله أنه نفي وجوب الجميع ووجوب المعين، وقد سبق أن الواجب عليه فعله لأحدهما، فلا يصح أن الواجب منهما ما يفعله العبد، إذ يلزم منه أن قبل فعله لم يجب عليه شيء وهو مناقض لسبق الوجوب عليه، فتعين أن الواجب عليه واحد غير معين بعينه باختياره وهو المطلوب.
- (٣) قوله: «واحد لا بعينه» أي: وهو المطلوب.
- (٤) قوله: «ولأنه لا يمتنع في العقل... إلخ» دليل آخر على المطلوب.
- (٥) قوله: «بواحد غير معين» كتعلقه بالبناء بحجر أو لبن أو آجر مثلاً، ويكون قصد الباني الأمر بالبناء مطلق البناء وأنه بأي شيء حصل فهو المطلوب، ومثل هذا شائع جوازه عند العقلاء.
- (٦) قوله: «أما الشرع... إلخ» استدلال على أنه واقع بالشرع أيضاً، لكن في الاستدلال على الجواز بالوقوع نظر لأنه لا يخلو إما أن يكون في المسألة خصم منازع أو لا، فإن كان الثاني فليس كلامنا فيه، وإن كان الأول كانت دعوى الوقوع محل النزاع، بل هو يقول الواجب في خصال الكفارة الجميع لأنه فرد من أفراد محل النزاع.

(٧) قوله: «فخصال الكفارة... إلخ» شروع في الأدلة الشرعية، وبيانها أن الأمة =

وتزويج المرأة الطالبة للنكاح من أحد الكفوئين الخاطبين وعقد الإمامة لأحد الرجلين الصالحين لها ولا سبيل إلى إيجاب الجميع. وأجمعت الأمة على أن جميع خصال الكفارة غير واجب^(١). فإن قيل إن كانت الخصال متساوية عند الله تعالى بالنسبة إلى صلاح العبيد^(٢) ينبغي أن يوجب الجميع تسوية بين المتساويات وأن يميز بعضها بوصف ينبغي أن يكون هو الواجب عيناً. قلنا ولم قلتم إن للأفعال صفات في ذاتها لأجلها يوجبها الله سبحانه بل

= أجمعت على وجوب إعتاق واحد من جنس الرقبة في الكفارة بالتخيير وهو معنى قوله بالإضافة إلى أعيان العبيد؛ لأنه لم يعين فرداً من أفراد العبيد فأيهما أعتقه المكفر كفى، وتزويج المرأة الطالبة للنكاح ولها كفؤان أو أكثر من كفؤ لها واحد والجمع بين الكفوئين أو الأكفاء محال، وعقد الإمامة لأحد الرجلين الصالحين لها واجب، فلو كان التخيير يقتضي وجوب الجميع لوجب إعتاق جميع الرقبات، وتزويج المرأة لجميع من هو كفؤ لها، وعقد الإمامة لاثنتين فأكثر والكل خلاف الإجماع، ولو كان التخيير معيناً لخصوص أحدهم لامتنع التخيير؛ لأن التعيين يوجب أن لا يجزىء لو أتى بالآخر، والتخيير يوجب أن يجزىء وهما لا يجتمعان. وإذا بطل القسمان لم يبق إلا أن يوجب أحدهما لا بعينه وهو المطلوب.

(١) قوله: «وأجمعت الأمة... إلخ» جواب عن سؤال مقدر وهو أن يقال الواجب جميع خصال الكفارة، فلوتركها عوقب على الجميع ولو أتى بجميعها وقع الجميع واجباً، ولو أتى بواحد سقط عنه الآخر. وقد يسقط الواجب بأسباب دون الأداء وذلك محال. والجواب: أن هذا لا يطرد في الإمامين والكفوئين فإن الجمع فيه حرام، فكيف يكون الكل واجباً؟ ثم هو خلاف الإجماع في خصال الكفارة إذ الأمة مجمعة على أن الجميع غير واجب.

(٢) قوله: «فإن قيل... إلخ» هذا القيل من جانب بعض المعتزلة القائل بأن الواجب واحد معين عند الله. وعليه فلا تخلو خصال الكفارة مثلاً من أن تكون متساوية عند الله بالنسبة إلى صلاح العبد فينبغي أن يوجب الجميع؛ لأن كل خصلة مساوية لأختها، والتسوية بين الخصال المتساوية لازمة، والإلزام ترجيح أحدهما بلا مرجح، وأن يكون بعضها متميزاً عن بعض بوصف يقتضي الإيجاب فيلزم أن يكون هو الواجب عيناً. وحاصل الجواب أن ما ذكرتم إنما هو مبني على أصلكم من الإيجاب على الله تعالى، ومن سلم لكم التحسين العقلي وهو أنه هنا للأفعال صفات في ذاتها لأجلها يوجبها الله سبحانه؟ ونحن نعتقد بأنه تعالى يفعل ما يشاء ويريد لا يسأل عما يفعل وهم يسألون.

الإيجاب إليه له أن يخصص من المتساويات واحداً بالإيجاب وله أن يوجب واحداً غير معين ويجعل مناط التكليف اختيار المكلف، ليسهل عليه الامتثال. جواب ثان^(١) أن التساوي يمنع التعيين لكونه عبثاً وحصول المصلحة بواحد يمنع من إيجاب الزائد لكونه إضراراً مجرداً حصلت المصلحة بدونها فيكون الواجب واحداً غير معين. فإن قيل: فالله سبحانه يعلم ما يتعلق به الإيجاب ويعلم ما يتأدى به الواجب ويكون معيناً في علم الله سبحانه^(٢) قلنا: الله سبحانه إذا أوجب واحداً لا بعينه علمه على ما هو عليه من نعمة ونعته^(٣) أنه غير معين فيعلمه كذلك ويعلم أنه يتعين بفعل المكلف ما لم يكن متعيناً قبل فعله، والله أعلم.

- (١) قوله: «جواب ثان» أي: عن الشق الأول وهو قوله إن كانت الخصال متساوية. وحاصل الجواب أن تساوي الخصال في المصلحة على تقدير تسليمه يمنع من تعيين بعضها للزوم الترجيح من غير مرجح، وحصول المصلحة بواحد منها يمنع من إيجاب ما فوقه؛ لأنه ضرر محض حصلت المصلحة بدونها، فتعين أن الواحد واحد غير معين. وهذا الجواب لا يقدر على منعه إلا من جهة منع حصول المصلحة بواحد، لكن هذا المنع بعيد، بل لا سبيل إليه للإجماع عليه في الكفارة.
- (٢) قوله: «فإن قيل... إلخ» هذا دليل القائلين بأن الواجب في المخير واحد معين، وتقديره أن الله سبحانه يعلم ما أوجبه على المكلف من خصال الواجب المخير، ويعلم الخصلة التي يؤديها المكلف فيكون معيناً في علم الله تعالى. ومحصل الجواب أنه تعالى يعلمه حسبما أوجبه، فإذا أوجب واحداً من الثلاثة غير معين يجب أن يعلمه كذلك أي: غير معين، وإلا لم يكن عالماً بما أوجبه. وأعلم أن هذا الجواب فيه نظر؛ لأننا لا نسلم أن المكلف يعين بفعله ما لم يكن متعيناً في علم الله تعالى. والجواب المحرر: أن الله تعالى يوجبه معيناً بالإضافة إلى علمه به مبهماً بالإضافة إلى علم المكلفين، لكن موضوع النظر في المسألة إنما هو الإيجاب، أو الواجب بالإضافة إلى علم المكلفين لا بالإضافة إلى علم الله تعالى. وحاصله أن ما اختص الله تعالى به عنا من علم وإرادة وغير ذلك ليس موضوع نظرنا، ولا يمتنع أن يوجب علينا شيئاً معيناً في علمه مبهماً في علمنا ويكون من ذوات الجهتين. ويشبه هذا تكليف المكره فإن الله تعالى في خلقه تصرفين: تكويني يجري عليهم فيه ما لا يطيقونه، وتكليفي لا يجري عليهم فيه إلا ما يطيقونه.
- (٣) قوله: «ونعته» مبتدأ خبره المصدر المسبوك من أن وما بعدها.

فصل (١)

والواجب ينقسم بالإضافة إلى الوقت إلى مضيق وموسع، وأنكر أكثر أصحاب أبي حنيفة التوسع وقالوا: هو يناقض الوجوب^(١). ولنا^(٢) أن السيد لو قال لعبده: ابن هذا الحائط في هذا اليوم إما في أوله وإما في وسطه وإما في آخره وكيف أردت، فمهما فعلت امتثلت إيجابي وإن تركت عاقبتك،

(١) في انقسام الواجب باعتبار وقته إلى مضيق وموسع، وتحرير المقام ليظهر التوافق والتخالف أن يكون وقت الوجوب إما بقدر فعل الواجب كالיום بالنسبة إلى الصوم وهو الواجب المضيق أي: ضيق على المكلف فيه حتى لا يجد سعة يؤخر فيها الفعل أو بعضه ثم يتداركه إذن، بل من ترك شيئاً منه لم يكن تداركه إلا قضاءً. أو يكون وقت الواجب أقل من قدر فعله كإيجاب عشرين ركعة في زمن لا يسع أكثر من ركعتين، والتكليف به مخرج على تكليف المحال المعروف بتكليف ما لا يطاق وسيأتي الكلام عليه. أو يكون وقت الواجب أكثر من قدر فعله فهو الموسع، كأوقات الصلاة عندنا، فإن المكلف له فعل الواجب من الصلوات في أي أجزاء الوقت شاء في أوله أو آخره أو وسطه وما بين ذلك منه، ولا يجوز تأخيرها إلى آخر الوقت إلا بشرط العزم على فعله في آخر الوقت هو قول الأشعرية والجبائي وأكثر أصحابنا والمالكية. ولم يشترط أبو الحسين من المعتزلة العزم على الفعل في آخره. واختار ذلك أبو الخطاب والمجد وجمع. ومال إليه القاضي أبو يعلى في الكفاية. وأنكر الحنفية الموسع وقالوا وقت الوجوب هو آخر الوقت، ثم اختلفوا في الفعل الواقع قبل ذلك فقال بعضهم هو نقل يسقط الغرض به، والكرخي منهم تارة يقول بتعين الواجب بالفعل في أي أجزاء الوقت كان، وتارة يقول إن بقي الفاعل مكلفاً إلى آخر الوقت كان ما فعله قبل ذلك واجباً وإلا فنفل، وبهذا تعلم محل النزاع في المسألة وتعلم الثمرة المقطوفة من الخلاف.

(٢) قوله: «وقالوا هو يناقض الوجوب» هذا متمسك الحنفية وهو مبني على مختارهم، ومعناه عندهم أن الموسع ندب في أول الوقت؛ لأنه يجوز تركه فيه وكل ما جاز تركه في وقت فليس بواجب فيه، فالواجب الموسع يناقض الوجوب وحيث أنه مناقض له تعين أن يكون واجباً في آخره دفعاً للتناقض.

(٣) قوله: «ولنا... إلخ» أي ولنا على ما ادعينا دليلاً عقلياً وشرعياً فذكر العقلي أولاً ثم أردفه بالشرعي.

كان كلاماً معقولاً ولا يمكن دعوى أنه ما أوجب شيئاً أصلاً ولا أنه أوجب مضيقاً لأنه صرح بضد ذلك، فلم يبق إلا أنه أوجب موسعاً. وقد عهدنا من الشارع تسمية هذا القسم واجباً^(١) بدليل أن الصلاة تجب في أول الوقت وكذلك انعقد الإجماع على أنه يثاب ثواب الفرض وتلزمه نيته^(٢)، ولو كانت نفلاً لأجزأت نية النفل بل لاستحالت نية الفرض من العالم كونها نفلاً^(٣)، إذ النية قصد يتبع العلم. فإن قيل: الواجب ما يعاقب على تركه^(٤) والصلاة إن أضيفت إلى آخر الوقت فيعاقب على تركها فتكون واجبة حينئذ، وإن أضيفت إلى أوله فيخير بين فعلها وتركها، وفعلها خير من تركها وهذا حد النذب. وإنما أثبت^(٥) ثواب الفرض ولزمته نيته؛ لأن ماله إلى الفرضية فهو

(١) قوله: «وقد عهدنا... إلخ» دليل شرعي، يعني: أن ما ذكرناه آنفاً هو دليل العقل، فإن كان الإنكار لجوازه عقلاً فهذا دليل عقلي قاطع بالجواز، وإن كان الإنكار له شرعاً فقد عهدنا من الشرع تسمية هذا القسم واجباً بدليل أن الصلاة تجب في أول الوقت، ومن أدلة ذلك قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِلدُّلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسَقِ اللَّيْلِ﴾ وقوله سبحانه: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا﴾. وقوله عليه السلام للأعرابي حين سأله عن مواقيت الصلاة فبين له بفعله في اليومين ثم قال له: «الوقت ما بين هذين» يعني: ما بين أول الوقت وآخره، كما دل عليه الحديث. وكذلك حديث جبريل لما بين للنبي ﷺ المواقيت فصلى به في اليوم الأول في أول الوقت، ثم صلى به في اليوم الثاني في وسطه ثم قال: «ما بين هذين وقت» رواه أحمد والنسائي والترمذي وقال البخاري هو أصح شيء في المواقيت. وإذا قيد النص الوجوب بجميع الوقت فتخصيص بعضه بأنه وقت الوجوب تحكم على النص بالتخصيص.

(٢) قوله: «وكذلك انعقد الإجماع» دليل ثالث وهو الاستدلال بالإجماع.

(٣) قوله: «من العالم» بكسر اللام وكونها مفعوله.

(٤) قوله: «فإن قيل... إلخ» حاصله أن من أنكر الموسع جعل حجته أنه قال: إن جواز ترك الفعل في بعض الوقت ينافي وجوبه فيه؛ لأن الواجب في زمن لا يجوز تركه فيه وإلا كان الواجب غير واجب وهو محال، فدل ذلك على اختصاص وجوب الفعل بالجزء الذي لا يجوز تركه فيه من الوقت وهو آخره.

(٥) قوله: «وإنما أثبت» جواب عما يقال لو لم يكن زمن الواجب موسعاً لما أثبت مؤديه في أوله ثواب الواجب أو الفرض. وحاصل الجواب أن تقديم الفعل على آخر =

كمعجل الزكاة والجامع بين الصلاتين في وقت أولاهما. قلنا: الأقسام ثلاثة: فعل لا يعاقب على تركه مطلقاً وهو المندوب، وقسم يعاقب على تركه مطلقاً وهو الواجب المضيق، وقسم يعاقب على تركه بالإضافة^(١) إلى مجموع الوقت ولا يعاقب بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت وهذا قسم ثالث يفتقر إلى عبارة ثالثة، وحقيقته لا تعدو الوجوب والندب وأولى عباراته الواجب الموسع. قالوا: ليس هذا قسماً ثالثاً، بل هو بالإضافة إلى أول الوقت ندب وبالإضافة إلى آخره واجب بدليل أنه في أول الوقت يجوز تركه دون آخره. قلنا: بل حد الندب ما يجوز تركه مطلقاً^(٢)، وهذا لا يجوز إلا بشرط وهو الفعل بعده أو العزم على الفعل، وما جاز تركه بشرط فليس بندب، كما أن كل واحد من خصال الكفارة يجوز تركه إلى بدل، ومن أمر بالإعتاق فما من عبد إلا يجوز تركه بشرط عتق ما سواه، ولا يكون ندباً بل واجباً مخيراً كذا، هذا يسمى واجباً موسعاً. وما جاز تركه بشرط يفارق ما جاز تركه مطلقاً وما لا يجوز تركه مطلقاً فهو قسم ثالث. وإذا كان المعنى متفقاً عليه وهو الانقسام إلى الأقسام الثلاثة، فلا معنى للمناقشة في العبارة. وأما تعجيل الزكاة فإنه يجب بنية التعجيل وما نوى أحد من السلف في الصلاة في أول الوقت غير ما نواه في آخره، ولم يفرقوا^(٣) أصلاً فهو

= الوقت كفعل الصلوات في أول أوقاتها إنما هو رخصة، كتعجيل الزكاة قبل تمام الحول العام والعامين فإن التقديم غير فرض ويثاب عليه ثواب الفرض، وكتقديم الصلاة الثانية إلى وقت الأولى بالجمع.

(١) قوله: «وقسم يعاقب على تركه بالإضافة» حاصله: قولكم إن الواجب في زمن لا يجوز تركه فيه دليل لنا عليكم؛ لأن الزمن إنما هو مجموع الوقت لا آخره، كما زعمتم فإن مجموع الزمن لا يجوز ترك الواجب فيه، فالعقاب إنما هو على الترك بالإضافة إلى مجموع الوقت، ولا عقاب بالإضافة إلى بعض أجزاء الوقت.

(٢) قوله: «ما يجوز تركه مطلقاً» أي: من غير شرط، والواجب لا يجوز تركه مطلقاً، بل إذا تركه في جزء من أجزاء زمنه وجب عليه فعله في جزء آخر منه. فالفرق بين الواجب والمندوب ظاهر كما أوضحه في مثال الإعتاق.

(٣) قوله: «ولم يفرقوا» أي: في النية فيما صلّوه في أول الوقت أو في آخره، أقول: =

مقطوع به. فإن قيل قولكم أنما جاز تركه بشرط العزم أو الفعل بعده باطل^(١) فإنه لو ذهل أو غفل عن العزم ومات لم يكن عاصياً، ولأن الواجب المخير ما خيّر الشارع فيه بين شيئين وما خيّر بين العزم والفعل، ولأن قوله صلّ في الوقت ليس فيه تعرّض للعزم أصلاً^(٢) فيجابه زيادة. قلنا^(٣) إنما لم يكن عاصياً لأن الغافل لا يكلف فأما إذا لم يغفل فلا يترك العزم على الفعل

= يلوح لي أن هذا الخلاف لفظي، وإنما وسعه الأصوليون على عاداتهم في المباحث، وذلك أن فعل الصلاة في أول الوقت مندوب بالاتفاق بيننا وبينهم، فإذا صلاها في أول الوقت حصل له ثواب المندوب من جهة التقديم، وثواب الواجب من حيث أنه أدى ما عليه، فإذا صلاها في وقت لا يسع غيرها كان له ثواب الواجب فقط، ولم يكن له ثواب النذب. فأول الوقت وقت نذب بالنسبة إلى الإيقاع، ووقت وجوب بالنسبة إلى الاستقرار في الذمة، فالجهتان منفكتان فلا تنافي بينهما. فليحرر.

(١) قوله: «فإن قيل قولكم إنما جاز تركه... إلخ» إيراد على ما ذكره سابقاً من الفرق بأن النذب يجوز تركه مطلقاً والواجب لا يجوز تركه إلا بشرط.

(٢) قوله: «ولأن قوله صلّ في الوقت... إلخ» هذا وما قبله منع لاشتراط العزم على الفعل من جهة النص. وتقريره أنه لا دليل في النص على وجوب العزم على الفعل في آخر الوقت إذا تركه في أوله، لأن النصوص المذكورة في المواقيت إنما دلت على إيقاع العبادة في الوقت فيوجب العزم زيادة على النص فيحتاج إلى دليل.

(٣) قوله: «قلنا... إلخ» أي في الدلالة على اشتراط العزم، ومحصل ما ذكره وجهان: أحدهما أن ما لا يتم الواجب إلا به واجب والعزم ههنا لا يتم الواجب إلا به فيكون واجباً. الثاني: أنه لما حرم العزم على ترك الطاعة حرم ترك العزم عليها، فكما يحرم عليه أن يعزم على ترك الصلاة عند دخول وقتها يحرم عليه أن يترك الآن العزم على فعلها إذا دخل وقتها، لأن التكليف الشرعي متوجه إلى الأبدان بالأفعال وإلى القلوب بالنيات والعزائم، ولأن ترك العزم على الطاعة تهاون بأمر الشرع فيكون حراماً، وإذا حرم ترك العزم على الطاعة كان العزم عليها واجباً لأن فعل ما يحرم تركه واجب والحرام يجب تركه ولا يمكن تركه إلا بفعل ضده والحرام هنا ترك العزم فيكون تركه بفعل العزم واجباً وهو المطلوب. وقولهم «إيجابه زيادة» على النص، جوابه أن ذلك لا يضرنا لأن المحذور منه كون الزيادة على النص نسخاً وهو غير جائز عندكم ونحن نمنع ذلك أيضاً. وهذا الجواب أهمله المصنف.

إلا عازماً على الترك مطلقاً وهو حرام، وما لا خلاص عن الحرام إلا به يكون واجباً فهذا دليل وجوبه وإن لم تدل عليه الصيغة، والله أعلم.

فصل (١)

إذا أخر الواجب الموسع^(٢) فمات في أثناء وقته قبل ضيقه لم يمت عاصياً؛ لأنه فعل ما أبيع له فعله لكونه جُوز له التأخير. فإن قيل: إنما جاز له التأخير بشرط سلامة العاقبة^(٣)، قلنا: هذا محال فإن العاقبة مستوردة عنه. ولو سألنا فقال: عليّ صوم يوم فهل يحل لي تأخيره إلى غد^(٤) فما جوابه؟ إن قلنا نعم، فَلِمَ أثم بالتأخير، وإن قلنا لا، فخلاص الإجماع. وإن

(١) في مسألة من مسائل الواجب الموسع.

(٢) قوله: «إذا أخر الواجب الموسع... إلخ» أي: إدامات المكلف في أثناء وقت الواجب الموسع قبل فعله وضيق وقته مثل إن مات بعد زوال الشمس وقد بقي من وقت الظهر ما يتسع لفعلها ولم يصلها فإنه والحالة هذه لم يمت عاصياً لأنه فعل مباحاً وهو التأخير الجائز بحكم توسيع الوقت، أما لو أخره حتى ضاف الوقت عن فعله مثل إن مات ولم يبق ما يتسع إلا لأقل من أربع ركعات فإنه يموت عاصياً، والتحقيق أن يكون عصيانه مقدراً بقدر ما أخره حتى ضاق الوقت عنه، فإن ضاق عن ركعة أو ركعتين أو ثلاث ركعات كان عاصياً بحسب ذلك ولا يجعل في معصيته كمن فوت الواجب كله.

(٣) قوله: «فإن قيل... إلخ» هذا إيراد اعتراض على ما هو التحقيق من أنه لم يمت عاصياً. وحاصل هذا القيل إنما جاز التأخير في الموسع بشرط سلامة العاقبة ونحن نقول به لا مطلقاً كما قلتم، والشرط المذكور هو أن يبقى إلى آخر الوقت فيفعل الواجب أما مع موته قبل ذلك، فمن أين لنا جواز التأخير؟ وحاصل الجواب أن ما ذكرتموه من الشرط لا نسلّمه؛ لأنه يفضي إلى المحال، وما أفضى إلى المحال محال؛ لأن سلامة العاقبة غيب والغيب ليس إلينا ولم نكلف علمه ولا بناء الأحكام عليه، إذ لا نعلم هل يبقى إلى آخر الوقت فيفعل الواجب أو لا.

(٤) قوله: «ولو سألنا... إلخ» أي: لا يجوز لنا لو سألنا أن نعلق الجواب فنقول إن كان في علم الله أنك تعيش إلى آخر الوقت جاز لك التأخير وإلا فلا؛ لأنه إحالة له على الجهالة ولا يحصل له البيان وإنما سأل لبيان له.

قلنا إن كان في علم الله أنك تموت قبل غد، لم يحل وإلا فهو يحل
فيقول: وما يدريني ما في علم الله؟ فلا بد من الجزم بجواب. فإذا^(١)
معنى الوجوب وتحقيقه أنه لا يجوز له التأخير إلا بشرط العزم ولا يؤخر إلا
إلى وقت يغلب على ظنه البقاء إليه^(٢) والله أعلم.

فصل^(٣)

ما لا يتم الواجب إلا به ينقسم إلى ما ليس إلى المكلف^(٤): كالقدرة

(١) قوله: «إذا... إلخ» رتب الكلام أولاً على طريقة السبر والتقسيم، ثم صرح
بالنتيجة.

(٢) قوله: «ولا يؤخر... إلخ» أشار به إلى مسألة ثانية وهي أن من أدرك وقت الفعل
وظن الموت في جزء ما منه وأخر الفعل عنه مع ظنه الموت عصي اتفاقاً. فإن لم
يمت وفعله بعد ذلك الوقت في وقته المقدر له شرعاً أو لا، فقال الجمهور هو أداء
لصدق حد الأداء عليه، وقال القاضيان الحنبلي والشافعي أنه قضاء لأنه صار وقته
شرعاً بحسب ظنه ما قيل ذلك الوقت فهذا وقع بعد وقته والخلاف لفظي إلا أن
يريد وجوب نية القضاء وهو بعيد إذ لم يقل به أحد، إنما النزاع في التسمية
وتسميته أولى أداء لأنه فعل في وقته المقدر له شرعاً أو لا، وإن عصي بالتأخير،
كما إذا اعتقد انقضاء الوقت قبل الوقت وأخر فإنه يعصي ثم إذا ظهر خطأ اعتقاده
وأوقعه في الوقت كان أداء اتفاقاً ولا أثر للاعتقاد الذي قد بان خطؤه فكذا ههنا.
تتمة: ههنا ثلاثة يشبه بعضها بعضاً، الخطاب الموسع، والمخير، وفرض الكفاية،
إذ كل منها متعلق بالقدر المشترك فيجب تحصيله ويحرم تعطيله. فلا بد من الفرق
بين هذه الثلاثة. وحاصل الفرق أن المشترك في فرض الكفاية هو الواجب عليه
وهو المكلف، وفي المخير هو الواجب نفسه وهو إحدى الخصال، وفي الموسع
هو الواجب فيه وهو الزمان فلاختلافهما في المشترك اختلفا في الأحكام.

(٣) فيما لا يتم الواجب إلا به، وتحقيقه أن يقال أن ما ذكر إما أن يتوقف عليه وجوب
الواجب أو يتوقف عليه إيقاع الواجب. فأما الأول فلا يجب إجماعاً سواء كان سبباً
أو شرطاً أو انتفاء مانع. فالسبب كالنصاب يتوقف عليه وجوب الزكاة فلا يجب
تحصيله على المكلف لتجب عليه الزكاة. والشرط كالإقامة هي شرط لوجوب أداء
الصوم فلا يجب تحصيلها إذ عرض مقتضى السفر ليجب عليه فعل الصوم. =

واليد في الكتابة وحضور الإمام والعدد في الجمعة^(١)، فلا يوصف بوجوب^(٢)، وإلى ما يتعلق باختيار العبد^(٣) كالطهارة للصلاة، والسعي إلى الجمعة، وغسل جزء من الرأس مع الوجه، وإمساك جزء من الليل مع النهار في الصوم، فهو واجب. وهذا أولى من قولنا يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب، إذ قولنا يجب ما ليس بواجب متناقض^(٤) لكن

= والمانع كالذين لا يجب نفيه لتجب الزكاة وهذا لا نزاع فيه كما علمت، وإنما النزاع في الثاني وقد بسط المصنف القسمين.

(٤) قوله: «إلى ما ليس إلى المكلف» أي ليس في قدرته ووسعه وطاقته تحصيله ولا هو إليه كالقدرة وما عطف عليها، فإن القدرة واليد في الكتابة مخلوقتان لله تعالى في المكلف لا قدرة له على إيجادهما.

* * *

(١) قوله: «حضور الإمام... إلخ» أي: وحضور الإمام والعدد المشترك للجمعة في الجمعة، فإنهما شرط لها وليس إلى آحاد المكلفين بالجمعة إحضار الخطيب ليصلي الجمعة ولا إحضار آحاد الناس ليتم بهم العدد.

(٢) قوله: «فلا يوصف بوجوب» أي: أن هذا الضرب غير واجب إلا على القول بتكليف المحال، لأنه فرد من أفراد، لأن من قيل له أوجبت عليك أن تعمل لنفسك قدرة وبدأ ثم تكتب فقد كلفناه محالاً بالنسبة إليه وهذا الضرب هو من قبيل الشروط التي لا يجب تحصيلها.

(٣) قوله: «وإلى ما يتعلق باختيار العبد... إلخ» أي: ما هو مقدور للمكلف، وتحرير كلام المصنف أن ما هو كذلك إما أن يكون شرطاً لوقوع الفعل أو غير شرط، فإن كان شرطاً كالطهارة وسائر شروط الصلاة وكالسعي إلى الجمعة فإن صرح بعدم إيجابه كقوله صل ولا أوجب عليك الوضوء لم يجب عملاً بموجب التصريح، وإن صرح بإيجابه وجب لذلك، وإن لم يصرح بإيجاب ولا عدمه بل أطلق وجب أيضاً عندنا، وهو قول الأشعرية والمعتزلة، وقال بعض الناس لا يجب. وإما أن لا يكون شرطاً كمسح جزء من الرأس في غسل الوجه في الوضوء، وإمساك جزء من الليل مع النهار في الصوم، فإن الأول ليس شرطاً في الوضوء والثاني ليس شرطاً في الصوم بخلاف النية فيهما والوضوء في الصلاة فهذا محل الخلاف.

(٤) قوله: «إذ قولنا يجب... إلخ» تعليل لقوله وهذا أولى إلخ... ومعناه: أن التقسيم الذي ذكرناه سابقاً أولى من قولنا يجب التوصل إلى الواجب بما ليس بواجب لما فيه من التناقض في اللفظ لا في المعنى، وهو النص على أن ما ليس بواجب =

الأصل وجب بالإيجاب قصداً والوسيلة وجبت بواسطة وجوب المقصود فهو واجب كيف ما كان وإن اختلفت علة إيجابهما. فإن قيل: لو كان واجباً^(١) لأثيب على فعله وعوقب على تركه، وتارك الوضوء والصوم لا يعاقب على ما ترك من غسل الرأس وصوم الليل. قلنا: ومن أنبأكم أن ثواب القريب إلى البيت في الحج مثل ثواب البعيد وأن الثواب لا يزيد بزيادة العمل في الوسيلة! فأما العقوبة فإنه يعاقب على ترك الوضوء والصوم ولا يتوزع على أجزاء الفعل فلا معنى لإضافته إلى التفصيل.

فصل^(٢)

وإذا اختلطت أخته بأجنبية، أو مية بمذكاة حرّمتها الميتة بعله الموت^(٣) والأخرى بعله الاشتباه. وقال قوم: المذكاة حلال لكن يجب

= واجب بخلاف قولنا ما ليس بواجب صار واجباً فإنه لا تناقض فيه؛ لأن شرط التناقض في المعنى اتحاد الجهة وهنا الجهة مختلفة؛ لأن أحدهما بطريق الأصل وثانيهما من جهة الوسطة كما ستعلمه من تحرير العبارة، ولأن الصيرورة تنقل الشيء من حالة إلى أخرى، ولكن فرق بين الواجب الأصلي وبين الوسيلة التي كانت غير واجبة، فإن الأصل الذي هو غسل الوجه مثلاً كان إيجابه مقصوداً لذاته، والوسيلة التي هي غسل جزء من الرأس لم يكن إيجابها مقصوداً لذاته ولكنها وجبت بواسطة وجوب المقصود الذي هو غسل الوجه الذي لا يتم إلا بتلك الوسطة، فهو واجب كيفما كان وإن اختلفت علة الإيجاب.

(١) قوله: «فإن قيل لو كان واجباً أي: ما يتعلق باختيار العبد واجباً لعمول فاعله معاملته الواجب من الثواب على فعله والعقاب على تركه. وحاصل الجواب من أنبأكم على أنه لا يثاب على فعله؟ ألا ترون إلى أن ثواب الحاج البعيد عن البيت أكثر من ثواب القريب منه لواسطة المشي وكثرة النفقة. ويشهد لمثل هذا ما في الصحيحين من حديث أبي موسى عبدالله بن قيس مرفوعاً: «أعظم الناس أجراً في الصلاة أبعدهم فأبعدهم مشى» الحديث. فهذا يدل على أن الثواب يزيد بزيادة العمل في الوسيلة، وأما العقاب فإنه يعاقب على الأصل ولا يتوزع على أجزاء الفعل فلا معنى لإضافته إلى التفصيل، فيقال كان جزء منه لترك الأصل وجزء لترك الوسيلة.

(٢) يشتمل على فرع من المسألة المتقدمة.

(٣) قوله: «حرمتها الميت بعله الموت» أي: لأن المحرم بالأصالة يجب اجتنابه ولا يتم =

الكف عنها، وهو متناقض^(١) إذ ليس الحل والحرمة وصفاً ذاتياً لهما، بل هو متعلق بالفعل فإذا حُرِّم فعل الأكل فيها فأبي معنى لقولنا هي حلال وإنما وقع هذا في الأوهام^(٢) حيث ضاهى الوصف بالحل والحرمة الوصف بالسواد والبياض والأوصاف الحسية، وذلك وهم على ما ذكرناه والله أعلم.

فصل^(٣)

الواجب الذي لا يتقيد بحد محدود^(٤)، كالطمأنينة في الركوع والسجود، ومدة القيام والقعود إذا زاد على أقل الواجب فالزيادة ندب، واختاره أبو الخطاب.

= اجتنابه إلا باجتناب ما اشتبه به وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب فاجتناب ما اشتبه بالمحرم بالأصالة واجب.

(١) قوله: «وهذا متناقض» إذ لا معنى لتحريمها إلا وجوب الكف عنها كقوله يباحان ويحرمان.

(٢) قوله: «وإنما وقع هذا في الأوهام» يمكن أن يحاول الجمع بين القولين بأن يقال: قول هذا القائل يباحان ويجب الكف عنهما يريد أن تحريم الأجنبية والمذكاة إنما هو بعارض الاشتباه كما سبق وهما في نفس الأمر مباحان وتحريم الآخرين وهما الأخت والميتة بالأصالة في نفس الأمر بدليل الشرع الأصلي الابتدائي. والخلاف على هذا التقدير لفظي؛ لأن هذا القول صار كالأول سواء من حيث أنه في أحدهما حرمت بالأصالة والأخرى بعارض الاشتباه.

(٣) في فرع ثان من فروع ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب. ووجه الفرعية أن غير الواجب فيه لا حق له من آخره، وفيما لا يتم الواجب إلا به هو لاحق له من أوله وكلاهما فيه اختلاف كما رأيت وكما سنرى.

(٤) قوله: «الواجب الذي لا يتقيد بحد محدود... إلخ» بيانه: أن الزيادة على الواجب إما أن تكون متميزة عنه أو لا، فإن تميزت عنه كصلاة التطوع بالنسبة إلى المكتوبات فهي ندب اتفاقاً وإن لم تتميز أي لا تنفصل حقيقتها من حقيقة الواجب كالزيادة في الطمأنينة وفي الركوع والسجود ومدة القيام والقعود على أقل الواجب وهو مالا يطلق عليه اسم هذه الأفعال فالزيادة التي هذا شأنها واجبة عند القاضي أبي يعلى وندب عند أبي الخطاب واختاره الطوفي.

وقال القاضي: الجميع واجب؛ لأن نسبة الكل إلى الأمر واحد، والأمر في نفسه أمر واحد وهو أمر إيجاب، ولا يتميز البعض عن البعض فالكل امثال^(١). ولنا: أن الزيادة يجوز تركها^(٢) مطلقاً من غير شرط ولا بدل، وهذا هو الندب، ولأن الأمر إنما اقتضى إيجاب ما تناوله الاسم^(٣)، فيكون هو الواجب والزيادة ندب، وإن كان لا يتميز بعضه عن البعض فيعقل كون بعضه واجباً وبعضه ندباً، كما لو أدى ديناراً عن عشرين.

القسم الثاني: المندوب

والندب في اللغة الدعاء إلى الفعل كما قال:

لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا^(٤)

(١) قوله: «فالكل امثال» أي والامثال واجب فهو واجب.

(٢) قوله: «ولنا أن الزيادة يجوز تركها» وجه الدليل أن هذه الزيادة لو لم تكن ندباً لما جاز ترك الفعل الذي تحققت فيه الزيادة لكن قد جاز تركه فلا يكون واجباً. بيان الملازمة أن عدم جواز الترك من لوازم الواجب وخواصه، فلو كانت هذه الزيادة واجبة لثبتت له هذه الخاصية وهي عدم جواز الترك، لكنها ما ثبتت بدليل جواز الاقتصار على القدر المجزئ دونها وتركها بعد التلبس بها، مثل إن زاد في الركوع على الانحناء بحيث يمكنه مس ركبتيه بيديه وهو القدر المجزئ فيه ثم عاد إليه، وإذا جاز تركه لا يكون واجباً؛ لأن جواز الترك والوجوب متنافيان فيكون مندوباً.

(٣) قوله: «ولأن الأمر... إلخ» إشارة إلى رد ما ذهب إليه القاضي، وبيانه أن حجة القاضي على الوجوب أن نسبة الواجب والزيادة عليه إلى الأمر واحدة، والأمر في نفسه أمر واحد وهو أمر إيجاب وأحدهما غير متميز من الآخر فانظمتهما انتظاماً واحداً والكل امثال. وحاصل الجواب: أن أكثر هذه المقدمات ممنوعة، إذ لا نسلم أن نسبتها إلى الأمر واحدة، بل الواجب نسبته إليه بالوجوب والزيادة بالندبية، ولا نسلم أن الأمر في نفسه واحد وإنما هو واحد في لفظه، أما في حقيقته فهو في تقدير أمرين: أحدهما جازم بالنسبة إلى الواجب، والثاني غير جازم بالنسبة إلى الزيادة، ولا نسلم أنه انتظمهما انتظاماً واحداً، بل بالوجوب والندبية. وقوله: «وإن كان لا يتميز بعضه عن البعض» رد لقوله وأحدهما غير متميز عن الآخر.

(٤) قوله: «لا يسألون أخاهم... إلخ» هذا البيت لقريط بن أنيف أحد شعراء الحماسة =

وحده في الشرع: مأمور لا يلحق بتركه ذم من حيث تركه من غير حاجة إلى بدل^(١)، وقيل هو ما في فعله ثواب^(٢) ولا عقاب في تركه.

والمندوب مأمور وأنكر قوم كونه مأموراً^(٣). قالوا؛ لأن الله سبحانه

= من قصيدة له. وقوله يندبهم أي: يدعوهم، وأصل الندبة الدعاء وإن اشتهر ببكاء الأموات، كما قاله المطرزي في شرح ديوان الحماسة. والبرهان: البينة، ومعنى البيت أنهم إذا دعوا إلى الحرب أسرعوا إليها غير سائلين من دعاهم لها ولا باحثين عن سببها لأن الجبان ربما تعلل بذلك فتباطأ عن الحرب.

(١) قوله: «مأمور لا يلحق بتركه... إلخ» فقوله: مأمور جنس يتناول الواجب والمندوب، وقوله: لا يلحق بتركه ذم... إلخ» هو أعم من أن يكون تركه مطلقاً أو إلى بدل، فيتناول الواجب الموسع والمخير وفرض الكفاية؛ لأن جميعها مأمورات يجوز تركها لكن إلى بدل. وقوله: من غير حاجة إلى بدل فصل أخرج المذكورات وأبقى النذب.

(٢) قوله: «هو ما في فعله ثواب» الأول جنس يشمل الواجب والنذب والثاني فصل له عن الواجب؛ لأن الواجب يعاقب تاركه، فهذا الحد أوضح من الأول فكان ينبغي للمصنف أن يقدمه لكنه قدم الأول لزيادة الفائدة. والطوفي في مختصره اختار الثاني فقواه وعبر عن الأول عكس ما فعله المصنف.

تنبيه: قال المرداوي في التحرير: يسمى المندوب سنة ومستحباً. وقال ابن حمدان في المقنع: ويسمى تطوعاً وطاعة ونقلًا وقربة إجماعاً. قال ابن قاضي الجبل ومرغباً فيه وإحساناً، وفي الحاوي أعلاه سنة ثم فضيلة ثم نافلة، وفي المستوعب السنة أعلى من الفضيلة، لكن قال القاضي أبو بكر بن العرابي: أخبرنا الشيخ أبو تمام بمكة، أنه سأل الشيخ أبو إسحاق الإسفرائيني ببغداد عن قول الفقهاء سنة وفضيلة ونقل وهيئة فقال: هذا عادة الفقهاء ولا يقال إلا فرض وسنة لا غير، قال: وأما أنا فسألت أبا العباس الجرجاني بالبصرة فقال: هذه ألفاظ لا أصل لها ولا نعرفها في الشرع انتهى. قلت: ولا تعرف هذه الاصطلاحات من الأصوليين إلا من بعض المتأخرين.

(٣) قوله: «وأنكر قوم كونه مأموراً... إلخ» اعلم أنه لا نزاع في أن المندوب تتعلق به صيغة الأمر حقيقة كانت أو مجازاً، وإنما النزاع في أنه هل يطلق عليه اسم المأمور به حقيقة. ولا خفاء في أنه مبني على أن «أم ر» حقيقة للإيجاب أو للقدر المشترك بينه وبين النذب فلا ينبغي أن يجعل هذا مسألة برأسها. والقائلون بأنه =

قال: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ والمندوب لا يحذر فيه ذلك.

ولأن النبي ﷺ قال: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»، وقد ندبهم إلى السواك، علم أن الأمر لا يتناول المندوب، ولأن الأمر اقتضاء جازم لا تخيير معه، وفي النذب تخيير ولم يسم تاركه عاصياً. ولنا: أن الأمر استدعاء وطلب. والمندوب مستدعى ومطلوب فيدخل في حقيقة الأمر. قال الله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ﴾ وقال تعالى: ﴿وَأْمُرْ بِالْمَعْرُوفِ﴾. ومن ذلك ما هو مندوب ولأنه شاع في ألسنة الفقهاء^(١) أن الأمر ينقسم إلى أمر إيجاب وأمر استحباب، ولأن فعله طاعة^(٢)، وليس ذلك لكونه مراداً^(٣)، إذ الأمر يفارق

= مأمور به المحققون. والمنكرون لذلك الكرخي وأبو بكر الرازي.

(١) قوله: «ولأنه شاع في ألسنة الفقهاء» المراد بالفقهاء من بلغ درجة الاجتهاد، بيانه أنهم جعلوا مورد القسمة مشتركاً فقالوا: إن الخطاب إما أن يرد باقتضاء الفعل أو تركه، واقتضاء الفعل هو طلبه والأمر به. ثم الأمر إما مع الجزم وهو الإيجاب أو لا مع الجزم وهو النذب. فقد انقسم الأمر إلى إيجاب ونذب وكل شيء قسم أقساماً، فاسم ذلك الشيء صادق على كل واحد من تلك الأقسام، كما إذا قلنا الحيوان إما ناطق أو غير ناطق كالفرس والشاة والطائر، فاسم الحيوان صادق على الجميع وكل واحد من هذه يسمى حيواناً، فكذلك الأمر يصدق على الواجب والنذب، فيكون المندوب مأموراً به، كما أن الواجب كذلك، لكن إنما يتم هذا إذا كان مراد أهل اللغة أن ما يطلق لفظ «أمر» حقيقة ينقسم إلى ما يكون للإيجاب أو للنذب وليس كذلك، بل مرادهم تقسيم الصيغة التي تسمى أمراً عند النحاة في أي معنى كان، بدليل أنهم يقسمون الأمر إلى الإيجاب والنذب وغيرهما مما لا نزاع في أنه ليس بمأمور حقيقة.

(٢) قوله: «ولأن فعله طاعة... إلخ» هذا استدلال إنما يتم على رأي من يجعل «أمر» للطلب الجازم أو الراجح، وأما من يخصه بالجازم فكيف يسلم أن كل طاعة فعل المأمور به؟ بل الطاعة عنده فعل المأمور به المندوب إليه، أعني ما تتعلق به صيغة إفعال للإيجاب أو النذب.

(٣) قوله: «وليس ذلك لكونه مراداً» هذا الاستدلال على المطلوب بطريقة السبر =

الإرادة، ولا لكونه موجوداً، فإنه موجود في غير الطاعات، ولا لكونه مثاباً، فإن الممثل يكون مطيعاً وإن لم يتب، وإنما الثواب للترغيب في الطاعات.

وقولهم: إن الأمر ليس فيه تخير، ممنوع^(١) وإن سلمنا فالمندوب كذلك؛ لأن التخير عبارة عن التسوية، فإذا ترجح جهة الفعل، ارتفعت التسوية والتخير ولم يسم تاركة عاصياً، لأنه اسم ذم، وقد أسقط الله تعالى الذم عنه، لكنه يسمى مخالفاً وغير ممثل، ويسمى فاعله موافقاً ومطيعاً.

وقول النبي ﷺ: «لأمرتهم بالسواك» أي: أمرتهم أمر جازم وإيجاب.

وقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ يدل على أن الأمر يقتضي الوجوب، ونحن نقول به لكن يجوز صرفه إلى المندوب بدليل، ولا يخرج بذلك عن كونه أمراً لما ذكرناه في دليلنا والله أعلم.

= والتقسيم، وذلك أنه أثبت أولاً أن الندب داخل في حقيقة الأمر لكن ليس دخوله فيه باعتبار أنه مراد؛ لأن الأمر يفارق الإرادة عندنا، ولا باعتبار كونه موجوداً أو حادثاً أو لذاته أو صفة نفسه إذ يجري ذلك في المباحات، ولا باعتبار كونه مثاباً عليه فإن المأمور وإن لم يتب أو لم يعاقب إذا امتثل كان مطيعاً، وإنما الثواب للترغيب في الطاعة وأنه قد يحبط بالكفر ثواب طاعته ولا يخرج عن كونه مطيعاً فثبت أن المندوب داخل في الأمر.

(١) قوله: «وقولهم إن الأمر ليس فيه تخير... إلخ» حاصله: أن خصومنا قالوا: إن الأمر اقتضاء جازم لا تخير معه ويسمى تاركة عاصياً، والمندوب ليس كذلك فلا يكون مأموراً. وحاصل الجواب: لا نسلم أن الأمر ليس فيه تخير والواجب المخير موجود سلمنا أن الأمر لا تخير فيه فالمندوب أيضاً لا تخير فيه إذ التخير عبارة عن كونه فعل الشيء وتركه سواء لا ترجيح لأحدهما على الآخر، والمندوب ليس كذلك فإن فعله أرجح من تركه، ومثل هذا لا يسمى تخييراً. وحاصل الأمر في مأخذ الخلاف تردد المندوب بين الواجب والمباح، فمن حيث أنه مستدع ومقتض ومطلوب ومثاب عليه أشبه الواجب فالحق به، ومن حيث أنه لا عقاب في تركه أشبه المباح فالحق به.

القسم الثالث: المباح

وحُدِّه ما أذن الله في فعله وتركه غير مقترن بدم فاعله وتاركه ولا مدحه، وهو من الشرع. وأنكر بعض المعتزلة ذلك^(١)، إذ معنى الإباحة نفي الحرج عن الفعل وتركه، وذلك^(٢) ثابت قبل ورود السمع. فمعنى إباحة الشيء تركه على ما كان قبل السمع. قلنا الأفعال ثلاثة أقسام:

١ - قسم صرح فيه الشرع بالتخيير بين فعله وتركه، فهذا خطاب ولا معنى للحكم إلا للخطاب.

٢ - وقسم لم يرد فيه خطاب بالتخيير، لكن دلَّ دليل السمع على نفي الحرج عن فعله وتركه، فقد عرف بدليل السمع ولولا هو لعرف بدليل العقل نفي الحرج عنه. فهذا اجتمع عليه دليل العقل والسمع.

٣ - وقسم لم يتعرض الشرع له بدليل من أدلة السمع، فيحتمل أن يقال قد دل السمع على أن ما لم يرد فيه طلب فعل ولا ترك، فالمكلف فيه مخير، وهذا دليل على العموم فيما لا يتناهى من الأفعال، فلا يبقى فعل إلا مدلول عليه سمعاً فيكون إباحته من الشرع. ويحتمل أن يقال لا حكم له، والله أعلم.

فصل^(٣)

واختلف في الأفعال وفي الأعيان المنتفع بها قبل ورود الشرع بحكمها، فقال التميمي وأبو الخطاب والحنيفة: هي على الإباحة^(٤) إذ قد

(١) قوله: «بعض المعتزلة» هو الكعبي وأتباعه.

(٢) قوله: «وذلك» أي: نفي الحرج عن الفعل وتركه.

تنبيه: يسمى المباح طلقاً وحللاً ويطلق هو والحلال على غير الحرام.

(٣) ذكر فيه مسألة من مسائل المباح. ذكر في هذا الفصل أولاهما وفي الفصل الثاني ثانيتهما.

(٤) قوله: «هي على الإباحة» أي على حكم الإباحة.

علم انتفاعنا بها من غير ضرر علينا ولا على غيرنا فليكن مباحاً، ولأن الله سبحانه خلق هذه الأعيان لحكمة لا محالة. ولا يجوز أن يكون ذلك لنفع يرجع إليه يثبت أنه لنفعنا.

وقال ابن حامد والقاضي وبعض المعتزلة: هي على الحظر؛ لأن التصرف في ملك الغير بغير إذنه قبيح، والله سبحانه المالك ولم يأذن، ولأنه يحتمل أن في ذلك ضرراً فالإقدام عليه حظر.

وقال أبو الحسن الخريزي^(١) وطائفة الواقفية: لا حكم لها، إذ معنى الحكم الخطاب، ولا خطاب قبل ورود السمع، والعقل لا يبيح شيئاً ولا يحرمه، وإنما هو^(٢) معرف للترجيح والإستواء، وقبح التصرف في ملك الغير إنما يعلم بتحريم الشارع ونهيه^(٣)، ولو حكمت فيه العادة إنما قبح في

(١) قوله: «أبو الحسن الخريزي» هو من أصحابنا. والواقفية هم الذين يقفون في الأحكام عند تجاذب الأدلة لها.

واعلم أن ما ذكر هنا من المذاهب هو ما ذكره المصنف. ونقل غيره أن ممن قال بالإباحة مطلقاً أبو الفرج بن القصار من المالكية، وممن قال: بالحظر مطلقاً الأبهري منهم أيضاً. وأما الغزالي فحكى عن المعتزلة فيما لا يقضي العقل فيه من الأفعال بحسن ولا قبح ضرورة أو نظراً لثلاثة أقوال: الإباحة والحظر والوقف باعتبار تعدد فرقهم. والآمدي حقق هذا النقل وفصله فقال: المعتزلة قسموا الأفعال الاختيارية إلى ما حسنه العقل فمنه واجب ومنه مندوب ومنه مباح، وإلى ما قبحه العقل فمنه حرام ومنه مكروه، وإلى ما لم يقض العقل فيه بحسن ولا قبح، فمنهم من قال: إنه واجب، ومنهم من قال: إنه محرم، ومنهم من توقف. وهذه المسألة من فروع تحسين العقل وتقييحه.

(٢) قوله: «وإنما هو» أي العقل.

(٣) قوله: «وقبح التصرف... إلخ» رد لقوله سابقاً؛ لأن التصرف في ملك الغير. وبيان أن ما ذكرتم مبني على قياس الغائب على الشاهد أي أحكام الله سبحانه على أحكام الخلق فيما بينهم وهو قياس فاسد: لأن منع التصرف في ملك الغير بغير إذنه فيما بين الخلق حكم شرعي إنما ثبت بالشرع، والكلام فيما قبل الشرع، وصحة القياس إتحاد باب المقيس والمقيس عليه، فإن أذعنتم إلى أن منع التصرف فيما بين الخلق عقلي منعناه إذ لا مدرك للأحكام عندنا إلا الشرع، والعقل عن =

حق من يتضرر بالتصرف في ملكه^(١)، بل يقبح المنع مما لا ضرر فيه، كالظل وضوء النار. وهذا القول هو اللائق بالمذهب، إذ العقل لا مدخل له في الحظر والإباحة على ما سنذكره إن شاء الله تعالى، وإنما تثبت الأحكام بالسمع، وقد دل السمع على الإباحة على العموم بقوله سبحانه^(٢): ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَّا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ وبقوله: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ﴾ الآية. وقوله تعالى: ﴿لَا تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾ الآية وبقوله: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾ الآية ونحو ذلك، وقول النبي ﷺ: «وما سكت الله عنه فهو ما عفا عنه»^(٣) وقوله: «إن أعظم

= ذلك بمعزل. وإن سلمتم أنه شرعي امتنع القياس لأن ما قبل الشرع عقلي عندكم وما بعده شرعي فاختلف البابان فلا يصح القياس، لأنه إنما يقاس مثلاً عقلي على عقلي أو شرعي على شرعي أو عادي على عادي. أما قياس بعض هذه الأنواع على بعض فلا يصح.

(١) قوله: «إنما قبح في حق من يتضرر بالتصرف... إلخ» هذا جواب آخر عن الحجة المذكورة بالفرق، وتقديره أن المنع من التصرف في ملك الغير إنما يناسب ويتحقق مقتضيه إذا كان ذلك الغير يتضرر به. وهذا المعنى إنما يتحقق في الشاهد دون الغائب، فإن الله سبحانه لا يتضرر باستهلاك شيء من مخلوقاته وحينئذ ينقطع الإلحاق ويمتنع القياس.

(٢) قوله: «بقوله سبحانه هو الذي خلق لكم» إلى آخر الأدلة. وجه الاستدلال أنه سبحانه وتعالى أخبرهم في معرض الإمتنان عليهم وتذكيرهم النعمة أنه خلق لهم ما في الأرض وسخره لهم. واللام للإختصاص أو الملك إذا صادفت قابلاً له والمخلق قابلون للملك، وهو في الحقيقة تخصيص من الله سبحانه لهم بانتفاعهم به إذ لا مالك على الحقيقة إلا الله سبحانه وتعالى، فاقضى ذلك أنهم متى اجتمعوا وما خلق لهم وسخر لهم في الوجود ملكوه، وإذا ملكوه جاز انتفاعهم به إذ فائدة الملك جواز الإنتفاع.

(٣) قوله: «وما سكت الله عنه... إلخ» هذا بعض حديث أخرجه ابن ماجه والترمذي عن سلمان الفارسي ولفظه: قال: سئل رسول الله ﷺ عن السمن والجبن والفراء فقال: «الحلال ما أحل الله في كتابه والحرام ما حرم الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفا عنه».

المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيء لم يحرم على الناس
فحرم من أجل مسئلته^(١). وفائدة الخلاف أن من حرم شيئاً أو أباحه كفاه
فيه استصحاب حال الأصل^(٢).

فصل^(٣)

المباح غير مأمور به؛ لأن الأمر استدعاء وطلب، والمباح مأذون فيه

(١) قوله: «وقوله أن أعظم المسلمين... إلخ» هذا الحديث رواه البخاري ومسلم من
حديث سعد بن أبي وقاص، وهو ظاهر فيما استدل له إن لم يكن قطعاً في أن
الأصل في الأشياء الحل والتحريم عارض.

(٢) قوله: «وفائدة الخلاف... إلخ» أي: فائدة الخلاف في أن الأفعال قبل الشرع على
الإباحة أو الحظر أو الوقف استصحاب كل واحد من القائلين حال أصله قبل الشرع
فيما جهل دليله سمعاً بعد ورود الشرع. مثاله أن العلماء اختلفوا في إباحة أكل
الخيل والضب والضبع والأرنب والثعلب وسنور البر والزرافة وسباع البهائم وجوارح
الطير والحشرات والهوام، فلو قدر أنه لم يوجد في شيء من ذلك دليل بنفي أو
إثبات، أو وجد دليل متعارض متكافئ، رجع كل واحد من العلماء إلى أصله قبل
الشرع فاستصحب حاله إلى ما بعد الشرع، فالمبيح يقول: الأصل في هذه الأشياء
الإباحة، والأصل بقاء ما كان على ما كان بناء على القول بالاستصحاب وهكذا
الحاظر. ثم هذا الموضع هو موضع الكلام في تحسين العقل وتقييحه.

(٣) في المسألة الثانية من مسائل المباح وحاصلها: أن العلماء اختلفوا في المباح،
فذهب الجمهور إلى أنه غير مأمور به، وذهب الكعبي وأتباعه إلى أنه مأمور به،
والخلاف في هذه المسألة لفظي أي يرجع إلى التسمية فقط. والمباح في اللغة
مشتق من الإباحة وهي الإظهار، يقال: باح بصره أي أظهره، وقيل من باحة الدار
وهي ساحتها، وفي الشرع: هو ما اقتضى خطاب الشرع التسوية بين فعله وتركه
ومدحه وذمه من غير مدح يترتب على فعله ولا ذم يترتب على تركه. وقال
الأمدي: هو ما دل الدليل السمعي على خطاب الشرع بالتخير فيه من غير بدل.
وقوله: (من غير بدل) احتراز به من الواجب الموسع والمخير وفرض الكفاية، فإن
التخير لاحق لها لكن بشرط الإتيان بالبدل.

ومطلق له غير مستدعى ولا مطلوب^(١) وتسميته مأموراً تجوز^(٢). فإن قيل: ترك الحرام مأمور به والسكوت المباح يترك به الكفر والكذب الحرام، فيكون مأموراً به^(٣). قلنا: فليكن المباح واجباً إذا^(٤) وقد يترك الحرام إلى المندوب، فليكن واجباً^(٥)، وقد يترك الحرام بحرام آخر، فليكن الشيء

(١) قوله: «لأن الأمر استدعاء... إلخ» بيانه: أن الأمر يستلزم إيجاب الفعل ولا ترجيح في المباح. دليل المقدمة الأولى: أن الأمر طلب والطلب يستلزم الترجيح وإلا كانت دلالة على اقتضاء إيجاب الفعل ترجيحاً بلا مرجح. ودليل الثانية: أن المباح خطاب تخيير وتسوية بين الفعل وتركه وذلك لا رجحان فيه، وإذا ثبت أن الأمر يستلزم الترجيح ولا ترجيح في المباح لزم أن المباح غير مأمور به فالمباح غير مأمور به. وينتظم شكل الدليل هكذا: المباح لا ترجيح فيه فهو غير مأمور، فالمباح غير مأمور به. أو هكذا: المأمور يستلزم الترجيح وكل ما استلزم الترجيح فليس بمباح اصطلاحى فالمأمور به غير مباح اصطلاحى. ثم تنعكس كلتا المقدمتين المباح ليس مأموراً به.

(٢) قوله: «وتسميته مأموراً تجوز» إشارة إلى أن الخلاف لفظي وأن الجمهور منعوا إطلاق المأمور به عليه حقيقة، والكعبي أطلقه مجازاً من إطلاق اللازم على الملزوم لأنه يلزم من خطاب الشرع بالتخير فيه كونه مأموراً به باعتبار أصله.

(٣) قوله: «فإن قيل... إلخ» هذا دليل الكعبي وأصحابه. وحاصله أنه قال: إن المباح مأمور به وذلك لأن المباح ترك حرام وترك الحرام واجب فالمباح واجب. دليل المقدمة الأولى أنه ما من مباح إلا والتلبس به يستلزم ترك محرم بل محرمات كثيرة، كشرب الماء وأكل الطعام والتنزه في الأماكن المشي والحركة ونحو ذلك يستلزم ترك الزنا وشرب الخمر وقطع الطريق وغير ذلك من المحرمات. وأما المقدمة الثانية فمسلمة بالإتفاق.

(٤) قوله: «قلنا فليكن المباح» حاصله منع المقدمة الأولى، وتقريره أن يقال: ترك الحرام لازم لفعل المباح، ولا يلزم من كون اللازم واجباً لذاته أن يكون الملزوم كذلك. فإن قال: أنا لا أدعي وجوب المباح لذاته بل لغيره وهو استلزامه الواجب، وكونه لا ينفك عنه ولا يتم إلا به فيصير من باب ما لا يتم الواجب إلا به وهذا واجب. قلنا: رجع الخلاف لفظياً لأننا لا ننازعك في وجوبه بهذا التفسير، فانت تقول المباح واجب لغيره ونحن نقول ليس واجباً لذاته ولا تنافي بينهما.

(٥) قوله: «وقد يترك الحرام... إلخ» بيانه: أنه إن لزم أن يكون المباح مأموراً به =

حراماً واجباً، ولتكن الصلاة حراماً، إذ تحرّم بها من عليه الزكاة وهذا باطل.
 فإن قيل: فهل الإباحة تكليف؟ قلنا: من قال التكليف الأمر والنهي،
 فليست الإباحة كذلك. ومن قال: التكليف ما كلف اعتقاد كونه من الشرع،
 فهذا كذلك^(١). وهذا ضعيف، إذ يلزم عليه جميع الأحكام.

القسم الرابع: المكروه

وهو: ما تركه خير من فعله^(٢)، وقد يطلق ذلك على المحظور^(٣) وقد

= واجباً لأنه يترك به الحرام لزم ذلك في بقية الأحكام، لأن كل واحد منها يترك به
 الحرام فيكون الواجب كالمكتوبة مثلاً إذ يترك بها الزنا واجباً، والمندوب كالسواك
 إذ يترك به شرب الخمر واجباً، والحرام كشرب الخمر مثلاً إذ يترك به اللواط وسائر
 المحرمات واجباً، وهو باطل، إذ يلزم أن يكون المندوب والحرام واجباً، ويكون
 الواجب واجباً مرتين: من جهة وجوبه في نفسه ومن جهة ترك الحرام به.

(١) قوله: «فهذا كذلك» أي: يصدق على المباح أنه تكليف بهذا الاعتبار، وإليه ذهب
 أبو إسحاق الإسفرائيني وجمع، وقال مجد الدين بن تيمية: الإباحة تكليف بمعنى
 اختصاصها بالمكلف. قال عضد الدين الأيجي في شرح المختصر الحاجبي: قال
 الأستاذ: الإباحة تكليف، ولا يخفى بعده أو يحمل على أنه يتضمن تكليفاً وهو
 وجوب اعتقاد إباحته.

(٢) قوله: «وهو ما تركه خير من فعله» هذا التعريف بظاهره يتناول الحرام لأنه تركه خير
 من فعله فهو غير مانع. وتقصى الطوفي في مختصره على ذلك بقوله: كذلك أي
 من وعيد في فعله. وقال القرافي وغيره: هو ما ترجح تركه على فعله شرعاً من غير
 ذم.

(٣) قوله: «وقد يطلق ذلك على المحظور» الإشارة بذلك إلى المكروه. والحظر المنع،
 أي يطلق المكروه أحياناً ويراد به الحرام. وليس هذا خاصاً بأصحابنا فقد قال
 العضد وكثيراً ما يقول الشافعي: أنا أكره هذا انتهى. وقال الخراقي من أصحابنا في
 مختصره: ويكره أن يتوضأ في آنية الذهب والفضة أي يحرم لا خلاف في ذلك.
 وقال تقي الدين أحمد الفتوحي في كتابه الكوكب المنير شرح مختصر التحرير
 الأصولي: إطلاق المكروه على الحرام كثير في كلام الإمام أحمد وغيره من
 المتقدمين، ومن كلامه: أكره المتعة والصلاة في المقابر وهما محرمان، لكن ورد =

يطلق على ما نهى عنه تنزيه^(١)، فلا يتعلق بفعله عقاب.

فصل

والأمر المطلق لا يتناول المكروه^(٢)؛ لأن الأمر استدعاء وطلب.

= عن الإمام أحمد الكراهة في شيء من غير أن يدل دليل في الخارج على التحريم ولا على التنزيه، فللأصحاب فيه وجهان:
أحدهما: - واختاره الخلال وصاحبه عبدالعزيز وابن حامد وغيرهم - أن المراد التحريم.

الثاني: - واختاره جماعة من الأصحاب - أن المراد التنزيه.
ومن كلام أحمد: أكره النفخ في الطعام وإدمان اللحم والخبز الكبار، وكراهة ذلك للتنزيه. وقد ورد المكروه بمعنى الحرام في قوله تعالى: ﴿كُلْ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا﴾.

(١) قوله: «وقد يطلق على ما نهى عنه نهى تنزيه» أي: إذا أطلق لفظ المكروه في اصطلاح الفقهاء انصرف إلى كراهة التنزيه وهذا هو المكروه الذي هو قسيم المحظور، وهو ما ترجح تركه من غير وعيد فيه إلى ما يقوم دليل بصرفه إلى التحريم كما ذكرناه من كلام الخرقي. ويقال لفاعل المكروه: مخالف وغير ممثل ومسيء أيضاً ذكره المرداوي في التحرير. قال الفتوح في شرح مختصره: مع أنه لا يذم فاعله ولا يأنم على الأصح، قال الإمام أحمد فيمن زاد على التشهد الأول أساء، وقال ابن عقيل فيمن أمر بحجة أو عمرة في شهر ففعله في غيره أساء لمخالفته، وذكر غيره في مأوم وافق إماماً في أفعاله أساء. وظاهر كلام بعضهم تختص الإساءة بالحرام، ولا يقال أساء إلا لفعل محرم. وذكر القاضي وابن عقيل: يأنم بترك السنن أكثر عمره لقوله عليه الصلاة والسلام: «من رغب عن سنتي فليس مني» متفق عليه، ولأنه منهم من يعتقد غير سنة، واحتج بقول أحمد فيمن ترك الوتر رجل سوء مع أنه سنة. قال المرداوي في شرح التحرير: والذي يظهر أن إطلاق الإمام أحمد أنه رجل سوء إنما مراده من اعتقد أنه غير سنة وتركه لذلك، فيبقى كأنه اعتقد السنة التي سنّها الرسول غير سنة فهو مخالف للرسول ومعاند للسنة أو أنه تركه بالكلية، وتركه له كذلك يدل على أن في قلبه ما لا يريده الرسول ﷺ.

(٢) قوله: «والأمر المطلق لا يتناول المكروه... إلخ» أي: لما كان المكروه منهياً عنه =

والمكروه غير مستدعى ولا مطلوب. ولأن الأمر ضد النهي، فيستحيل أن يكون الشيء مأموراً ومنهياً. وإذا قلنا إن المباح ليس بمأمور، فالمنهي عنه أولى.

القسم الخامس: الحرام

الحرام ضد الواجب^(١) فيستحيل أن يكون الشيء الواحد واجباً حراماً،

= لم يتناول الأمر المطلق، فكونه منهياً عنه هو السبب في عدم تناول الأمر المطلق له لتنافي الأمر والنهي، لأن الأمر يقتضي إيجاد الفعل والنهي الصادق على الكراهة يقتضي الكف عن الفعل بالجملة فيتنافيان، فالأمر المطلق بالصلاة لا يتناول الصلاة المشتملة على السدل والتخصر ورفع البصر إلى السماء واشتغال الصماء والالتفات ونحو ذلك من المكروهات فيها، والأمر بالطواف لا يتناول طواف المحدث عند من يشترط له الوضوء وقيل الأمر يتناول المكروه ونقله السمعاني وابن السبكي في جمع الجوامع عن الحنفية. وقال أبو محمد التميمي من أصحابنا: هو قول بعض أصحابنا. قال ابن السمعاني: تظهر فائدة الخلاف في قوله تعالى: ﴿وَلْيَطُوفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ﴾ فعندنا لا يتناول الطواف بغير الطهارة ولا منكوساً، وعندهم يتناولها، فإنهم وإن اعتقدوا كراهته فقد قالوا: يُجزئ لدخوله تحت الأمر، وعندنا لا يدخل لأنه لا يجوز أصلاً فلا طواف بدون شرطه وهو الطهارة ووقوعه على الهيئة المخصوصة، واعترض الكوراني على جمع الجوامع بنسبته هذا القول إلى الحنفية فقال: قوله: هذا صريح في أن الحنفية قائلون بأن الأمر يتناول المكروه، وهذا أمر لا يعقل لأن المباح عندهم غير مأمور به مع كون طرفيه على حد الجواز، فكيف يتصور أن يكون المكروه من جزئيات المأمور به في شيء من الصور وكتبهم أصولاً وفروعاً مصرحة بأن الصلاة في الأوقات المكروهة فاسدة حتى التي لها سبب مطلقاً؟.

(١) قوله: «الحرام ضد الواجب» بيانه: أنه الواجب مأمور به على الجزم مثاب على فعله معاقب على تركه، فالحرام إذن منهى عنه على الجزم مثاب على تركه معاقب على فعله، وهو مأخوذ من الحرمة وهي ما لا يحل انتهاكه. وقوله ضد الواجب إنما هو باعتبار تقسيم أحكام التكليف، وإلا فالحرام في الحقيقة ضد الحلال إذ يقال هذا حلال وهذا حرام، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقُولُوا لِمَا تَصِفُ أَلْسِنَتُكُمُ الْكُذْبَ هَذَا حَلَالٌ وَهَذَا حَرَامٌ﴾.

طاعة معصية من وجه واحد^(١).

إلا أن الواحد بالجنس ينقسم إلى واحد بالنوع، وإلى واحد بالعين أي: بالعدد. والواحد بالنوع يجوز أن ينقسم إلى واجب وحرام، ويكون انقسامه بالإضافة؛ لأن اختلاف الإضافات والصفات يوجب المغايرة، والمغايرة تكون تارة بالنوع، وتارة باختلاف الوصف كالسجود لله تعالى واجب، والسجود للصنم حرام، والسجود لله تعالى غير السجود للصنم. قال الله تعالى: ﴿لَا تَسْجُدُوا لِلشَّمْسِ وَلَا لِلْقَمَرِ وَاسْجُدُوا لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَهُنَّ﴾.

فالإجماع منعقد على أن الساجد للصنم عاص بنفس السجود والقصد جميعاً، والساجد لله مطيع بهما جميعاً^(٢).

(١) قوله: «فيستحيل... إلخ» هذا تفريع على جعل الحرام ضد الواجب. وحاصل كلامه هنا أن الأشياء بالنظر إلى كليتها وجزئيتها وعمومها وخصوصها تكون على مراتب: أعلاها الجنس ثم النوع ثم الشخص كالحيوان والإنسان وزيد، فالحيوان جنس بالإضافة إلى الإنسان، والإنسان نوع وزيد شخص من النوع، وكقولنا العبادة الصلاة والزكاة وهذه الصلاة، فالعبادة جنس والزكاة أو الصلاة المطلقان نوع، وهذه الصلاة شخص. فالواحد بالجنس ينقسم: إلى واحد بالنوع وإلى واحد بالعين، كما انقسمت العبادة: إلى الصلاة التي هي نوع منها وإلى هذه الصلاة المشار إليها، والواحد بالنوع يجوز أن ينقسم إلى واجب وحرام ويكون انقسامه إليهما بحسب الإضافة بأن يتوجه الأمر إلى بعض أفراده والنهي إلى بعض آخر منها. وحاصله أن الأمر والنهي يصح توجيههما إلى الشخص باعتبار تعدد أنواعه، وإلى النوع باعتبار تعدد أشخاصه، ويستحيل أن يكون الشيء واجباً حراماً، وطاعة معصية من وجه واحد. وقد أشار المصنف إلى المثال. ولك أن تقول: إن النوع يتصف بصفات يكون في أحدها واجباً كالسجود لله تعالى، ويكون باعتبار وصف آخر حراماً كالسجود للصنم، وكالصلاة فإنها إذا كانت في بقعة تجوز فيها كانت واجبة، وفي بقعة مغلوبة كانت حراماً لكن لا لذاتها بل باعتبار وصفها.

(٢) قوله: «مطيع بهما» أي: بنفس السجود والقصد. وقوله: «وأما الواحد بالعين» أي اللفظ والمسمى الواحد إذا كان مفهومه شخصاً معيناً فإنه يمتنع توجيه الأمر والنهي إليه وورودهما على جهة واحدة لأنه تناقض، كما لو قال: صل هذه الظهر لا تصل هذه الظهر.

وأما الواحد بالعين، كالصلاة في الدار المغصوبة من عمرو، فحركته في الدار واحد بعينه، واختلفت الرواية في صحتها، فروي أنها لا تصح، إذ يؤدي إلى أن تكون العين الواحدة من الأفعال حراماً واجباً وهو متناقض^(١)، فإن فعله في الدار وهو الكون في الدار وركوعه وسجوده وقيامه وقعوده، أفعال اختيارية هو معاقب عليها منهي عنها، فكيف يكون متقرباً بما هو معاقب عليه مطيعاً بما هو عاص به؟

وروي أن الصلاة تصح؛ لأن هذا الفعل الواحد له وجهان متغايران^(٢)

= وقوله: «واختلفت الرواية» بيان لفرع من فروع هذه القاعدة، وقد روي عن أحمد أنها لا تصح وهو أشهر القولين عنه وبه قال جماعة على ما حكاه الأمدى، وروي عنه أنها تصح مع التحريم، اختار هذه الرواية الخلال وابن عقيل في الفنون. (١) قوله: «إذ يؤدي... إلخ» تحرير المقام أن حقيقة الصلاة مركبة من الحركات والسكنات المنهي عنها، والمركب من المنهي عنه منهي عنه فهذه الصلاة منهي عنها.

بيان المقدمة الأولى: أن الصلاة مركبة من أفعالها الواجبة والمسنونة فيها وتلك الأفعال إما حركة كالهوي. إلى السجود والركوع وإما سكون كالقيام والطمأنينة، فوقوع تلك الحركات والسكنات في ملك الغير وشغل حيزه بها بغير إذنه منهي عنه.

وبيان المقدمة الثانية: أن المركب لا يزيد على البسائط التي هي مادته إلا بالهيئة الاجتماعية، وهي لا تؤثر في قلب حقيقة البسائط، وبسائط هذه الصلاة منهي عنها، وهي الحركات والسكنات المنهي عنها، وما لا يزيد على المنهي عنه منهي عنه فثبت أن هذه الصلاة منهي عنها، والمنهي عنه لا يكون طاعة ولا مأموراً به وإلا اجتمع النقيضان لأن المأمور به نقيض المنهي عنه، والطاعة تستدعي تعلق الطلب بها وتوجيهه إليها، فلو كانت منهيّاً عنها اجتمع النقيضان أيضاً، وهذه الحجة هي التي اضطرت إلى القول بعدم صحة الصلاة في الأرض المغصوبة.

(٢) قوله: «لأن هذا الفعل الواحد له وجهان... إلخ» هذه حجة المثبت لصحة الصلاة في المكان المغصوب، وتقريرها أنه لا مانع من الصحة إلا اتحاد المتعلقين بالإجماع، وهنا لا اتحاد بين متعلق الأمر والنهي فلا مانع من الصحة، وقد عرفت بيان ذلك ولكننا نوضحه قائلين إن الصلاة مع قطع النظر عما يلحقها من مكان أو =

هو مطلوب من أحدهما مكروه من الآخر، فليس ذلك محالاً، إنما المحال أن يكون مطلوباً من الوجه الذي يكره منه، ففعله من حيث أنه صلاة مطلوب، مكروه من حيث أنه غضب، والصلاة معقولة بدون الغضب، والغضب معقول بدون الصلاة، وقد اجتمع الوجهان المتغايران، فنظيره أن يقول السيد لعبده خط هذا الثوب ولا تدخل هذه الدار، فإن امتثلت أعتقتك، وإن ارتكبت النهي عاقبتك. فخاط الثوب في الدار حسن من السيد عتقه وعقوبته^(١).

ولو رمى سهماً إلى كافر فمرق منه إلى مسلم، لاستحق سلب الكافر، ولزمت دية المسلم، لتضمن الفعل الواحد أمرين مختلفين^(٢).

ومن اختار الرواية الأولى قال: ارتكاب النهي متى أدخل بشرط العبادة

= غيره مأمور بها، والغضب مع قطع النظر عما يلاسه من أفعال الصلاة وغيرها منهى عنه، وكل من الصلاة والغضب معقول بدون الآخر ويمكن وجود أحدهما بدون الآخر كمن صلى ولم يغضب أو غضب ولم يصل، وجمع المكلف لهما بالصلاة في الموضع المغضوب لا يخرجهما عن حكمهما في حال انفادهما وهو الأمر بالصلاة وكونها طاعة، والنهي عن الغضب وكونه معصية، وحينئذ يجب أن يثبت لهما مجتمعين ما يثبت لهما منفردين، لأن الجمع بينهما لا يقلب حقيقتهما في أنفسهما، وحاصله أن النافي نظر إلى غير هذه الصلاة وأنها مركبة من أفعال منهى عنها فحكم ببطانها، والمثبت نظر إلى جنس الصلاة وحقيقتها من حيث هي مطلوبة للشرع لا من جهة وقوعها في موضع مغضوب فتحقق له الجهتان.

(١) قوله: «حسن من السيد عقوبته وعتقه» أي: إذا ثبت هذا في هذه الصورة فالصلاة في الموضع المغضوب مثلها سواء؛ لأن الله تعالى أمر عبده بالصلاة ونهاه عن الغضب وقد جمع بينهما كما جمع العبد الخياط بين خياطة الثوب ودخول الدار.

(٢) قوله: «ولو رمى سهماً... إلخ» دليل آخر على الصحة، وحاصله: أن هذا فعل واحد اشتمل على حرام وحلال وخسارة بلزوم الدية وربح وهو السلب بفتح اللام وهما متقابلان باعتبار الجهتين، والصلاة المتنازع فيها مثله هي فعل واحد يشتمل على حرام وهو الغضب، وحلال أو واجب وهي الصلاة من حيث هي صلاة باعتبار الجهتين.

أفسدها بالإجماع^(١)، كما لو نهي المُحدث عن الصلاة، فخالف وصلى. ونية التقرب بالصلاة شرط والتقرب بالمعصية محال، فكيف يمكن التقرب به وقيامه وقعوده في الدار فعلٌ هو غاصبٌ به؟ فكيف يكون متقرباً بما هو عاص به، وهذا محال. وقد غلط من زعم أن في هذه المسألة إجماعاً^(٢)؛ لأن السلف لم يكونوا يأمرّون من تاب من الظلمة بقضاء الصلاة في أماكن الغضب، إذ هذا جهل بحقيقة الإجماع، فإن حقيقته الاتفاق من علماء أهل العصر، وعدم النقل عنهم ليس بنقل الاتفاق، ولو نُقل عنهم أنهم سكتوا فيحتاج إلى أنه اشتهر فيما بينهم كلهم القول بنفي وجوب القضاء فلم ينكروه، فيكون حينئذ فيه اختلاف هل هو إجماع أم لا، على ما سنذكره في موضعه.

(١) قوله: «ارتكاب النهي متى أخل» هذا جواب عن ما احتج به من صحح الصلاة في المكان الغضب. ومحصله: أنا إذا نظرنا إلى عين الصلاة الواقعة في المكان المغضوب لم نر الجهتين متحققتين كما ادعيت، وإذا لم تتحقق الجهتان امتنع قياسهما في الصحة على طاعة العبد الخياط وعصيانه، ومروق السهم من كافر إلى مسلم، واتحد متعلق الأمر والنهي وهو عين هذه الصلاة؛ لأن ما ذكرتم من الصور تحققت فيه الجهتان. ويلزم على قولكم صحة صوم يوم النحر وغيره من الأزمنة المنهي عن صيامها باعتبار الجهتين؛ لأن الصوم من حيث هو صوم مطلوب وإنما المنهي عنه إيقاعه في هذا الزمن المنهي عن الصوم فيه، لكنهم قالوا: لا يصح والفرق عسر. وأيضاً فإن نية التقرب بالصلاة شرط في صحتها، وكون هذه الصلاة معينة منهيّاً عنها مخلّاً بشرط صحتها، إذ التقرب بالمعصية محال لتناقض المعصية والقربة، والإخلال بشرط العبادة مبطل لها، فهذه الصلاة قد اختل شرط صحتها وهو نية التقرب بها فتكون باطلة.

(٢) قوله: «وقد غلط من زعم أن في هذه المسألة إجماعاً... إلخ» بيانه: أنه لما قام الدليل على عدم صحة قول القائل أن الصلاة في المكان المغضوب يسقط الفرض عندها لا بها حاول لإثبات مدعاه بادعاء الإجماع على ما قال، ولو منع الإجماع المذكور لكان أيسر عليه، فإنه يبعد على الخصم أن يثبت أن ظالمًا في زمن السلف صلى في مكان مغضوب وعلم به أهل الإجماع، فضلاً عن أن يثبت ذلك في جميع الظلمة أو أكثرهم، ولو سلم ذلك لكن لا نسلم أنهم أقروا الظلمة على =

فصل

مُصَحَّحُو الصَّلَاةِ فِي الدَّارِ الْمَغْصُوبَةِ قَسَمُوا النِّهْيَ ثَلَاثَةَ أَقْسَامٍ:

١ - الأول ما يرجع إلى ذات المنهي عنه فيضاد وجوبه^(١)، كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوا الزِّنَى﴾.

٢ - وإلى ما لا يرجع إلى ذات المنهي عنه فلا يضاد وجوبه^(٢)، مثل قوله: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ﴾ مع قول النبي ﷺ: «لا تلبسوا الحرير» ولم يتعرض في النهي للصلاة، فإذا صلى في ثوب حرير أتى بالمطلوب والمكروه جميعاً.

٣ - القسم الثالث أن يعود النهي إلى وصف المنهي عنه دون أصله، كقوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ مع قوله: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى وَلَا جُنُبًا إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ﴾ وقوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام إقراذك»، ونهيه عن الصلاة في المقبرة وقارعة الطريق والأماكن السبعة، ونهيه عنها في الأوقات الخمسة.

فأبو حنيفة يسمي المأتي به على هذا الوجه فاسداً غير باطل. وعندنا: أن هذا من القسم الأول وهو قول الشافعي. فإنَّ المكروه الصلاة

= ذلك ولم يأمرهم بالإعادة، ولا يلزم من عدم نقل ذلك عدم وجوده، لجواز أن الأمر بالإعادة وجد ولم ينقل لاستيلاء الظلمة وسطوتهم، أو كون الحكم ليس من الأمور العظيمة التي تتوفر الدواعي على نقل الإنكار فيه.

(١) قوله: «فيضاد وجوبه»: أي أن جعل المنهي عنه لعينه واجباً مع قيام المنهي عنه متضاد قطعاً، كما لو قال: لا تقربوا الزنا وقد أوجبه عليكم، إذ يقتضي ذلك أنه مطلوب الوجود والعدم من جهة واحدة وهو تناقض.

(٢) قوله: «فلا يضاد وجوبه». أي: فيصح الجمع بينهما لكن لكل واحد من المأمور به والمنهي عنه حكمة بمعنى أن يكون مطيعاً بفعل الصلاة ويثاب عليها عاصياً بلبس الحرير ويعاقب عليه، وقوله: «ولم يتعرض في النهي للصلاة» احتراز مما لو

في زمن الحيض، لا الوقوع في الحيض مع بقاء الصلاة مطلوبة^(١)، إذ ليس الوقوع في الوقت شيئاً منفصلاً عن الإيقاع، ولذلك بطلت الصلاة في هذه المواضع كلها.

فصل (٢)

الأمر بالشيء نهى عن ضده من حيث المعنى، فأما الصيغة فلا، فإن

= تعرض لها فيه بأن قال: لا تصل في ثوب حرير أو لا تلبس الحرير في الصلاة، فإنه لو قال ذلك رجع إلى القسم الأول ولكان مبطلاً.

(١) قوله: «فإن المكروه الصلاة... إلخ» شروع في الدليل ببيانه: أنه لا فرق بين هذا وبين ما يرجع النهي فيه إلى ذاته، إذ المنهي عنه ليس هذه الصفة بل الموصوف بها، فليس المنهي عنه وصف الصلاة بكونها واقعة في حال السكر مثلاً كما أن المنهي عنه نفس الزنا الواقع في غير محل الحرث شرعاً، ويلزم من يقول أن النهي ليس عائداً إلى الموصوف بالصفة القول بصحة بيع المضامين والملاقيح، لأن النهي عن بيعها إنما هو لوصفه وهو تضمنه الغرر لا لكونه بيعاً إذ البيع من حيث هو بيع مشروع بالإجماع، ولما بطل بيع المضامين والملاقيح مع اشتماله على جهة بيع مشروع ووصف ممنوع ولم يقل القائل فيه ما قاله في بيع درهم بدرهمين دل على أن النهي إنما توجه إلى الذات المتصفة لا إلى صفة الذات. تنبيه: حاصل الأمر في هذه المسألة يرجع إلى تخصيص القواعد بالدليل وهو جائز كتخصيص العموم والقياس. نعم قد يقع الترجيح بقلة التخصيص لأنه على خلاف الأصل، فأى المذهبين كان التخصيص عليه أقل كان راجحاً ويعرف ذلك باستقراء فروع القاعدة، وقولنا فيما سبق (المضامين) أردنا به ما في أصلا الفحول من الماء، و(الملاقيح) ما في بطون النوق من الأجنة، الواحدة ملقوحة. ذكر ذلك الجوهري في الصحاح.

(٢) اعلم أولاً أن المعلومات كلها أربعة أقسام: نقيضان: وهما اللذان لا يجتمعان ولا يرتفعان كوجود زيد وعدمه، وضدان: وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع الاختلاف في الحقيقة كالسواد والبياض، وخلافان: وهما اللذان يجتمعان ويرتفعان بالحركة والبياض، ومثلان: وهما اللذان لا يجتمعان ويمكن ارتفاعهما مع تساوي الحقيقة كالبياض والسواد. إذا علم ذلك فإن مبنى المسألة أن القائل لآخر تحرك أمر له بالحركة قطعاً، ولكن =

قوله قم، غير قوله لا تقعد، وإنما النظر في المعنى، وهو أن طلب القيام هل هو بعينه طلب ترك القعود؟ فقالت المعتزلة^(١): ليس بنهي عن ضده لا بمعنى أنه عينه ولا يتضمنه ولا يلزمه، إذ يتصور أن يأمر بالشئ من هو ذاهل عن ضده^(٢)، فكيف يكون طالباً لما هو ذاهل عنه؟ فإن لم يكن

= هل يلزم من جهة المعنى أن يكون نهياً عن ضده الذي هو الحركة أم لا؟ فقالت المعتزلة: إن الأمر بالقيام مثلاً لا يفهم منه النهي عن ضده لا بدلالة المطابقة ولا بالتضمن ولا بالالتزام لجواز الأمر بالشئ مع ذهول الأمر عن ضده، ولو فرضنا عدم الذهول فإن دلالة اللفظ على النهي عن ضده حينئذ يحصل بحكم الضرورة إذ القيام مثلاً لا يكون إلا بترك القعود لا أنه يكون بحكم ارتباط الطلب به بل هو من باب ما لا يتم الواجب إلا به، فهو واجب غير مأمور به، فطلب السكون بالنسبة إلى نفسه أمر وإلى الحركة نهي.

وحاصله: أن قول القائل لآخر قم يقتضي النهي عن ضد القيام بحكم الضرورة، وغيرهم يقول يقتضي النهي عنه بدلالة التضمن لأن قم معناه مطابقة قم ولا تقعد مثلاً، وهذا القول لم يذكره المصنف هنا وحكاه إمام الحرمين في الشامل. وقال قوم منهم المصنف: الأمر بالشئ نهي عن أضداده من حيث المعنى لا الصيغة، أو نهي عنها بطريق الإسلتزام لا بعينه، وأن ذلك التزامي لا لفظي كله بمعنى واحد وهو أن قوله: قم غير قوله: لا تقعد، وقول: تحرك غير قوله: لا تسكن لفظاً ومعنى، لكن يلزم من قيامه أن لا يقعد ومن حركته أن لا يسكن لاستحالة اجتماع الضدين، وهذا القول نقله صاحب (الإفادة) عن أكثر أصحاب الشافعي واختاره الأمدى والفخر الرازي وأتباعه.

(١) قوله: «فقالت المعتزلة» كذا نقله البيضاوي في (المنهاج) عنهم تبعاً لصاحب (الحاصل) وأكثر الشافعية، ونقله في (المحصول) (والمنتخب) عن جمهور المعتزلة، وتظهر فائدة الخلاف من الفروع فيما لو قال: إن خالفت فهمي فأنت طالق، ثم قال: قومي فقعدت، ففي الطلاق خلاف ومستند الوقوع هذه القاعدة.

(٢) قوله: «إذ يتصور... إلخ» حاصل ما استدل به جمهور المعتزلة أو كلهم أنه قد يأمر بأحد النقيضين من يغفل عن الآخر وينهى عن أحدهما من يغفل عن الآخر، فلو كان الأمر بأحدهما نهياً عن الآخر أو النهي عن أحدهما أمراً بالآخر لما صحت الغفلة عن أحدهما إذ الأمر به أو النهي عنه مع الغفلة لا يتصور من جهة أن الأمر والنهي يستدعيان تصور المأمور به والمنهي عنه ليصح توجه القصد إليهما لتعلق =

ذاهلاً عنه فلا يكون طالباً له، إلا من حيث يعلم أنه لا يمكن فعل المأمور به إلا بترك ضده، فيكون تركه ذريعة بحكم الضرورة لا بحكم ارتباط الطلب به، حتى لو تصور مثلاً الجمع بين الضدين ففعل كان ممثلاً، فيكون من قبيل ما لا يتم الواجب إلا به واجب غير مأمور به.

وقال قوم: فعل الضد هو عين ترك ضده الآخر، فالسكون عين ترك الحركة، وشغل الجوهر حيزاً عين تفرغه للحيز المنتقل عنه، والبعد من المغرب هو القرب من المشرق، وهو بالإضافة إلى المشرق قرب وإلى المغرب بُعد، فإذا طلب السكون بالإضافة إليه أمر وإلى الحركة نهى. وفي الجملة إنا لا نعتبر في الأمر الإرادة، بل المأمور ما اقتضى الأمر امتثاله، والأمر يقتضي ترك الضد ضرورة أنه لا يتحقق الإمتثال إلا به، فيكون مأموراً به والله أعلم.

فهذه أقسام أحكام التكليف. ولنبين الآن التكليف ما هو، وشروطه.

فصل

التكليف في اللغة إلزام ما فيه «كلفة» أي: مشقة قالت الخنساء في

صخر^(١):

= الأمر والنهي لهما. قالوا: وما ذكرتموه من توقف فعل أحد الضدين على ترك الآخر هو ضروري لا اقتضائي طلبي، أي من حيث ضرورة التوقف المذكور لا من حيث أنه مستفاد من اقتضاء اللفظ، وطلب المتكلم له يعني أن المتكلم لا يطلب بقوله: تحرك ترك السكون بل ترك السكون وجب ضرورة أن الحركة لا تحصل بدونه، حتى لو تصور ترك الحركة مثلاً بدون السكون أو التحرك بدون ترك السكون لم يكن مأموراً به. والجواب: أن ما ذكرتموه هو معنى قولنا الأمر بالشيء نهى عن أضداده من حيث المعنى لا الصيغة، أي أن ترك أضداده ليس منهياً عنه بمقتضى لفظ الأمر، بل لضرورة توقف امتثال أمره عليه واستحالة فعل الشيء بدون ترك أضداده، وقولكم الأمر قد يغفل عن الضد مسلم، لكن لا يلزم من الغفلة عن الضد أن لا يكون منهياً عنه، ونحن لا نشترط في الأمر الإرادة حتى يلزمنا ما قلتم.

(١) قوله: «صخر» هو ابن عمرو بن الشريد، وقوله: «ما نابهم» أي: ما نزل بهم من =

يكلفه القوم ما نابهم وإن كان أصغرهم مولداً
وهو في الشريعة: الخطاب بأمر أو نهي^(١)، وله شروط بعضها يرجع
إلى المكلف وبعضها يرجع إلى نفس المكلف به.

أما ما يرجع إلى المكلف فهو أن يكون عاقلاً يفهم الخطاب^(٢)، فأما
الصبي والمجنون فغير مكلفين؛ لأن مقتضى التكليف الطاعة والامتثال، ولا
تمكن إلا بقصد الامتثال^(٣). وشروط القصد العلم بالمقصود والفهم
للتكليف، إذ من لا يفهم كيف يقال له إفهم؟ ومن لا يسمع لا يقال له
تكلم، وإن سمع ولم يفهم كالبهيمة فهو كمن لا يسمع، ومن يفهم فهماً ما
كغير المميز فخطابه ممكن، لكن اقتضا الامتثال منه مع أنه لا يصلح منه
قصد صحيح غير ممكن، ووجوب الزكاة والغرامات في مال الصبي

= الأمر، وفي (النهاية): النائبة ما ينوب الإنسان أن ينزل به من المهمات والحوادث.
وفي البيت الاستدلال بأن العرب لا تستعمل لفظ التكليف إلا في الأمر الشاق،
وحل البيت أن قوم صخر يكلفونه بالأمور الشاقة التي تنزل بهم وإن كان أصغرهم
سناً لسيادته عليهم.

(١) قوله: «الخطاب بأمر أو نهي» هذا التعريف صحيح إلا أن نقول الإباحة تكليف
على رأي مرجوح، فترد الإباحة حينئذ على هذا التعريف طرداً وعكساً لأنه ليس
كلما وجد الخطاب بأمر أو نهي وجد التكليف، وليس كلما انتفى الخطاب بأمر أو
نهي انتفى التكليف، فحده الصحيح الذي لا ينتقض بالإباحة أن يقال: إلزام
خطاب الشرع لأنه يتناول مثل إن شئت إفعل وإن شئت لا تفعل ومثله إباحة.

(٢) قوله: «يفهم الخطاب» بين بذلك جواز أن يكون عاقلاً ولا يفهم الخطاب، كالصبي
والناسي والسكران والمغمي فإنهما في حكم العقلاء مطلقاً أو من بعض الوجوه
وهما لا يفهمان. وقوله: «وأما الصبي» تفريع على ما قبله أي إذا كان العقل
والفهم من شروط التكليف فلا تكليف على صبي لأنه لا يفهم، ولا على مجنون
لأنه لا يعقل.

(٣) قوله: «ولا تمكن... إلخ» أي: أن المصحح للإمتثال هو قصد الطاعة، وشروط
كون الامتثال طاعة قصدها الله تعالى رهبة ورغبة فيما عنده من الوعد والوعيد،
فهذا القصد هو المصحح لكون الإمتثال طاعة وهو مفقود في الصبي والمجنون
لأنهما لا يفهمان، ومن لا يفهم الخطاب لا يتصور منه قصد مقتضاه.

والمجنون ليس تكليفاً لهما^(١)، إذ يستحيل التكليف بفعل، وإنما معناه أن الإلتلاف وملك النصاب سبب لثبوت هذه الحقوق في ذمتها، بمعنى أنه سبب لخطاب الولي بالأداء في الحال، وسبب لخطاب الصبي بعد البلوغ وهذا ممكن، إنما المحال أن يقال لمن لا يفهم إفهم.

وإنما أهلية^(٢) ثبوت الأحكام في الذمة بالإنسانية التي بها يستعد لقبول قوة العقل الذي به يفهم التكليف في ثاني الحال، والبهيمة ليس لها أهلية فهم الخطاب لا بالقوة ولا بالفعل فلم يتهياً ثبوت الحكم في ذمتها، والشرط لا بد أن يكون حاصلاً أو ممكن الحصول على القريب، فنقول هو موجود بالقوة، كما أن شرط الملكية الإنسانية، وشرط الإنسانية الحياة، والنطفة يثبت لها الملك مع عدم الحياة التي هي شرط الإنسانية لوجودها بالقوة، فكذا الصبي مصيره إلى العقل، فصلح لثبوت الحكم في ذمته ولم

(١) قوله: «وجوب الزكاة... إلخ» جواب سؤال مقدر تقديره أن الصبي والمجنون إذا كانا غير مكلفين فلم أوجبتهما غرامة ما أتلّفاه في مالهما؟ والزكاة والغرامات إنما ثبتا بخطاب الشرع وقد ثبتا في حق الصبي والمجنون فوجبا أن يكونا مخاطبين. وتقرير الجواب: أن وجوب الزكاة والغرامات في مالهما ليس من باب التكليف الخطابي لهما إنما هو من قبيل ربط الأحكام بأسبابها، كما أن البهيمة إذا أتلّفت زرعاً بالليل أو بالنهار بتفريط صاحبها أو بغير ذلك من صور الضمان بأفعال الضمان ضمن صاحبها، مع أن البهيمة ليست مخاطبة ولا مكلفة بالإجماع. ومعنى ربط الحكم بالسبب أن الشارع وضع أسباباً تقتضي أحكاماً تترتب عليها تحقيقاً للعدل في خلقه وللمراعاة مصالحهم تفضلاً منه لا يعتبر فيها تكليف ولا علم، حتى كأن الشارع قال: إذا وقع الشيء للفلاني في الوجود فاعلموا أنني حكمت بكذا، كالموت مثلاً إذ هو سبب انتقال مال الميت إلى وارثه سواء كان عاقلاً أو غير عاقل، عالماً أو غير عالم، مختاراً أو غير مختار، فينتقل الملك إليه قهراً حتى لو كان فيه ذا رحم له عتق عليه، ولو باع موروثة يعتقد حياته فبان أنه كان عند البيع ميتاً صح البيع في أحد الوجهين، وكذا حولان الحول على اللقطة إذا عرفت هو سبب الملك للملتقط لها قهراً. وأمثال ذلك كثيرة في الفروع.

(٢) قوله: «وإنما أهلية» مبتدأ و«بالإنسانية» متعلق بمحذوف خبره أي: بسبب الإنسانية الموصوفة بما ذكره، وثاني الحال هو البلوغ مثلاً.

يصلح للتكليف في الحال، فأما الصبي المميز فتكليفه ممكن؛ لأنه يفهم ذلك إلا أن الشرع حطّ التكليف عنه تخفيفاً ليظهر خفي التدريج، إذ لا يمكن الوقوف بغتة على الحد الذي يفهم به خطاب الشارع ويعلم الرسول والمرسل، فنصب له علامة ظاهرة، وقد روي أنه يكلف^(١).

فصل

والناسي والنائم غير مكلف^(٢)، لأنه لا يفهم، فكيف يقال له إفهم؟

(١) قوله: «وقد روي أنه يكلف» لأحمد في تكليف المميز روايتان. إحداهما: إثبات تكليفه لأنه يفهم الخطاب ولذلك سمي مميزاً لأنه يميز الأقوال والأفعال بعضها من بعض خيراً وشرّاً وجيداً وريثاً. والرواية الثانية: أنه لا يكلف وهي التي اختارها المصنف وغيره وعللها بقوله: «إلا أن الشرع... إلخ»، يعني: أن أول وقت يفهم فيه الخطاب غير موقوف على حقيقته فنصب له علم ظاهر يكلف عنده وهو البلوغ.

(٢) قوله: «والناسي والنائم غير مكلف»، هذه المسألة مبنية على قول من أحال التكليف بالمحال، وقال البيضاوي في المنهاج: هي مبنية على قول من أحال تكليف المحال وليس بجيد لأنه يفهم منه أن القائلين بجواز التكليف بالمحال جوزوا هذا وليس كذلك، والتحقيق أن التكليف بالمحال هو أن يكون الخلل راجعاً إلى المأمور به، وتكليف المحال هو أن يكون الخلل راجعاً إلى المأمور نفسه كما هنا.

وقوله: «لأنه لا يفهم» علة لسقوط التكليف وهو القدر المشترك بين الناسي والنائم والسكران وإن كان عدم الفهم مقولاً بالتشكيك، إذ الصبي والمجنون لا يدركان معنى كلام الشرع، أما الصبي فبالأصالة؛ لأن عقله الذي يفهم ذلك به لم يكمل بحيث يقوى على الإدراك، وأما المجنون فبعارض قوي قهري وهو الجنون، وكذلك السكران عدم فهمه لعارض لكنه اختياري، فلذلك اختلف فيه اختلافاً كثيراً هل هو كالصاحي أو المجنون، والنائم عدم فهمه لعارض طبيعي وهو النوم، أما الناسي فيخالف هؤلاء كلهم في السبب والمسبب؛ لأن سبب عدم فهمه عارض ضروري أخف من جميع الأسباب؛ لأنه يذكر بكلمة فيذكر بخلاف النائم والسكران، وعدم فهمه الذي هو المسبب انقطاع اتصال ذكره للتكليف فقط بحيث لو سها عن الصلاة فقليل صل أن أتم الصلاة ونحوه سمع وفهم وتذكر.

=

وكذا السكران^(١) الذي لا يعقل، وثبوت أحكام أفعالهم من الغرامات^(٢) ونفوذ طلاق السكران من قبيل ربط الأحكام بالأسباب، وذلك مما لا ينكر، فأما قوله تعالى: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾^(٣) فقد قيل: هذا كان

= وهذا هو القدر المشترك بين المسقطات للتكليف وهو الكافي منها لأن شرط توجيه التكليف ذكر الإنسان كونه مكلفاً، وشرط الشيء يجب دوامه واتصاله كاستصحاب حكم النية في الوضوء ونحوه، فمتى انقطع اتصاله في وقت من الأوقات زال التكليف لزوال شرطه.

(١) قوله: «وكذا السكران» اعلم أن في طلاق الناسي خلافاً بين العلماء، وعن أحمد في طلاقه قولان، وأما السكران فله فيه أقوال الوقوع وعدمه والوقف والمشهور بين الأصحاب في الناسي والسكران الوقوع، قال الطوفي من أصحابنا: والأشبه عدم الوقوع لأنهما غير مكلفين، ولا عبارة لغير مكلف فإن جعلوا الوقوع فيهما سبباً عارضهم في الناسي قوله عليه السلام: «عفي لأمتي عن الخطأ والنسيان» وفي السكران حيث قالوا: يقع طلاقه عقوبة له؛ لأنه بسبب محرم حصل باختياره أنهم قد عاقبوه بإيجاب الحد في الدنيا وجعله من أهل الوعيد في الآخرة، والجنابة شرعاً لا يترتب عليها من جهة واحدة عقوبتان.

(٢) قوله: «وثبوت أحكام أفعالهم... إلخ»، جواب سؤال مقدر تقديره لو لم يكن هؤلاء مكلفين لما ثبتت أحكامهم، كالغرامة فيما إذا انقلب النائم على مال فأتلفه، وكنفوذ الطلاق من السكران عند من يقول به. وتحرير الجواب: أن ذلك ليس من باب التكليف، بل من باب ربط الحكم بالسبب على ما بيناه آنفاً في الصبي والمجنون.

(٣) قوله: «فأما قوله تعالى ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَى﴾»، جواب سؤال مقدر بيانه: أن قولكم أن السكران غير مكلف ترده هذه الآية؛ لأنها خطاب للسكران، ولا يخاطب الشارع إلا مكلفاً فالسكران مكلف، ثم أجاب عن ذلك بجوابين: حاصل الأول منع كون الخطاب للسكران، وإنما خوطبوا في حال الصحو بأن لا يقربوا الصلاة سكارى لا أنهم خوطبوا حال السكر بدليل أن قوله: وأنتم سكارى جملة حالية من ضمير لا تقربوا، فالسكران متعلق بقرآن الصلاة لا بخطاب الله سبحانه وتعالى للمصلين، إذ لو كان كذلك لكان تقدير الآية: يا أيها الذين آمنوا وأنتم سكارى أي: أذعوكم وأخاطبكم وأنتم سكارى لا تقربوا الصلاة، ولا يجوز ذلك لأنه خلاف ظاهر الكلام إن لم يكن خلاف صريحه ونصه القاطع.

في ابتداء الإسلام قبل تحريم الخمر، والمراد منه المنع من إفراط الشرب في وقت الصلاة كيلا يأتي عليه وقت الصلاة وهو سكران، كما يقال لا تقرب التهجد وأنت شبعان معناه لا تشبع فيثقل عليك التهجد.

وقال الله تعالى: ﴿وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ أي: الزموا الإسلام ولا تفارقوه حتى إذا جاءكم الموت أتاكم وأنتم مسلمون. وقيل^(١) هو خطاب لمن وجد منه مبادي النشاط^(٢) والطرب ولم يزل عقله؛ لأنه إذا ظهر بالبرهان استحالة توجه الخطاب وجب تأويل الآية.

فصل

فأما المكروه فيدخل تحت التكليف^(٣)؛ لأنه يفهم ويسمع ويقدر على

(١) قوله: «وقيل... إلخ» الأول جواب بالمنع وهذا جواب بالتسليم، وتقريره: لئن سلمنا أنه خطاب للسكاري لكن لا نسلم أنه لعمومهم بل هو لمن وجد منه مبادي النشاط والطرب ولم يزل عقله. واعلم أن ما ذكر من الوجهين في جواب الآية إنما كان باعتبار أول الإسلام حينما كانت الخمر مباحة، أما فيما بعد فقد حرم قليلها وكثيرها والسكر منها ومباده، فلا يتوهم من توهم حيث يرى بعض الناس يتناولها على وجه يوجد معه مبادئ النشاط والطرب فيظن ذلك مباحاً أو مختلفاً فيه، وخصوصاً إذا كان قد سمع أن داود الظاهري يقول بطهارتها وأن بعض المتكلمين يرى إباحتها كما حكاه عنهم ابن قتيبة في كتاب مختلف الحديث، فتقوى الشبهة في نفسه.

(٢) قوله: «النشاط» هو خفة في البدن تكون عند سرور النفس وانشراح الصدر والطرب، قال الجوهري وغيره: هو خفة تصيب الإنسان لشدة حزن أو سرور، انتهى. وتخصيصه بالسرور هو من تحريف العامة وتخصيصهم عمومه.

(٣) قوله: «فأما المكروه فيدخل تحت التكليف»، اختلف العلماء في هذه المسألة، فذهب المصنف إلى أنه مكلف مطلقاً وهو ظاهر كلامه هنا، وفصل ابن قاضي الجبل وصاحب تحرير المنقول فقالا: إذا انتهى الإكراه إلى سلب القدرة والاختيار حتى صار كآلة تحمل فهذا غير مكلف، وقال البرماوي: المكروه كالألة يتمتع تكليفه قيل باتفاق، انتهى. وإذا كان الإكراه بضرب أو تهديد بحق أو غيره فصاحبه مكلف عند أكثر العلماء خلافاً للمعتزلة والطوفي من أصحابنا، وقالت المعتزلة هو مكلف =

تحقيق ما أمر به وتركه^(١).

وقالت المعتزلة ذلك محال^(٢) لأنه لا يصح منه فعل غير ما أكره عليه ولا يبقى له خيرة، وهذا غير صحيح، فإنه قادر على الفعل وتركه، ولهذا يجب عليه ترك القتل إذا أكره على قتل مسلم ويأثم بفعله. ويجوز أن يكلف ما هو على وفق الإكراه كإكراه الكافر على الإسلام وتارك الصلاة على فعلها فإذا فعلها قيل: أدى ما كلف لكن إنما تكون منه طاعة^(٣) إذا كان الانبعاث

= مطلقاً، ولم يشر المصنف إلا إلى قولين وترك قول التفصيل وذكر الثلاثة أبو الوفا بن عقيل في (الواضح).

(١) قوله: «لأنه يفهم... إلخ» حاصل الدليل قياس المكروه على المختار بجامع العقل والقدرة، وحاصل كلام الخصم إبطال ذلك القياس.

(٢) قوله: «وقالت المعتزلة... إلخ» حكى الأسنوي الشافعي في شرح المنهاج الأصولي عن ابن التلمساني تحرير قول المعتزلة بما نصه: وذهبت المعتزلة إلى أنه يمتنع التكليف في عين المكروه عليه دون نقيضه، فإنهم يشترطون في المأمور به أن يكون بحال يثاب على فعله، وإذا أكره على عين المأمور به فالإتيان به لداعي الإكراه لا لداعي الشرع فلا يثاب عليه، ولا يصح التكليف به بخلاف ما إذا أتى بنقيض المكروه عليه فإنه أبلغ في إجابة داعي الشرع.

وحاصله: أن المعتزلة منعوا أن المكروه قادر على عين الفعل المكروه عليه، وعندهم أن الله تعالى لا يكلف العبد إلا بعد خلق القدرة له، والقدرة عندهم على الشيء قدرة على ضده، فإذا كان قادراً على ترك القتل مثلاً كان قادراً على القتل، وهذا معنى كلام المصنف في بيان دليلهم لأنه لا يصح منه فعل غير ما أكره عليه إلخ. وقوله: «خيرة» بكسر الخاء وفتح الياء والراء ويقال بسكون الياء المثناة بمعنى الاختيار، وحاصل الجواب: أنا لا نسلم سلب قدرته عن غير ما أكره عليه، بل هو عاقل قادر مكلف كغيره فيصح قياسه على المختار بجامع العقل والقدرة، فإن أكره على أن يقتل جاز أن يكلف ترك القتل لأنه قادر عليه، وإن كان فيه خوف الهلاك، وإن كلف على وفق الإكراه فهو أيضاً ممكن، بأن يكره بالسيف على قتل حية همت بقتل مسلم إذ يجب قتلها، وإذا أكره على الإسلام فأسلم أو الصلاة فصلى قيل قد أدى ما كلف به فيسمى ما أداه مكرهاً تكليفاً.

(٣) قوله: «لكن إنما تكون منه طاعة» هذا بمثابة تحقيق الدليل ودفع الشبهة عنه، ومعناه أنا سمينا الآتي بذلك مكلفاً اصطلاحاً، وأما كونه مطيعاً في نفس الأمر أو =

يباعث الأمر دون باعث الإكراه، فإن كان إقدامه للخلاص من سيف المكره لم تكن طاعة ولا يكون مجيباً داعي الشرع، وإن كان يفعلها ممثلاً لأمر الشارع بحيث كان يفعلها لولا الإكراه فلا يمتنع وقوعها طاعة وإن وجدت صورة التخفيف.

فصل

واختلفت الرواية هل الكفار^(١) مخاطبون بفروع الإسلام؟

= غير مطيع فذلك أمر باطن فيما بينه وبين الله تعالى، وتفصيله على نمط ما ذكر المصنف. وعندي أن الإكراه إن كان بالإلجاء والقسر حتى صار صاحبه كآلة تحمل كان صاحبه غير مكلف، وإلا فهو مكلف. وذلك أن أعظم ما يكون به الإكراه القتل بأن يقال لزيد مثلاً: إن قتلت عمراً وإلا قتلناك، فيقع التعارض عنده بين أن يُقتل فيسلم أو يمتنع فيُقتل، فقد دار الأمر بين تفويت نفسه ونفس غيره وهما سواء بالنسبة إلى عدل الشرع، فإذا أقدم المكره على القتل فقد رجح بقاء نفسه على فواتها وبقاء نفس غيره فصار مختاراً وخرج عن حد الإكراه، كما لو أكره على طلاق زينب فطلق عمرة، أو على الإقرار بدراهم فأقر بدنانير، أو على العكس فيهما فإن طلاقه وإقراره يصح لأنه مختار بالنسبة إلى زينب والدنانير، وإنما كان الإكراه على غيره بل هو في صورة القتل أولى بأن يخرج عن حد الإكراه لما عرف من رجحان حرمة الدماء على الأموال، وإذا تقرر أن المكره على القتل يخرج عن حد الإكراه لم يكن فيه دلالة على تكليف المكره لأننا نقول المكره على القتل يصير عند القتل مختاراً لا مكرهاً فلذلك يقتل.

تنبيه: قال الطوفي في مختصره: والحق أن الخلاف في هذه المسألة مبني على خلق الأفعال، فمن رآها خلقاً لله قال بتكليف المكره إذ جميع الأفعال واجبة بفعل الله تعالى، والتكليف بإيجاد المأمور به منها وترك المنهي عنه غير مقدور وهذا أبلغ، ومن لا فلا، انتهى. قلت: وتحقيق الحق أن العدل الشرعي الظاهر يقتضي عدم تكليف المكره مطلقاً لأن تكليفه إضرار به وتضييق لما وسعه الله تعالى، والله لا يكلف عبده ما لا يطيقه.

(١) أجمعت الأمة على أن الكفار مخاطبون بالإيمان الذي هو الأصل، واختلفوا في

خطابهم في فروع الإيمان كالصلاة والصوم والحج والزكاة على مذاهب:

أولها: أنهم مخاطبون بها، وبه قال أحمد في رواية عنه والشافعي وأكثر أصحابهما =

فروي أنهم لا يخاطبون منها بغير النواهي، إذ لا معنى لوجوبها مع استحالة فعلها في الكفر وانتفاء قضائها في الإسلام، فكيف يجب ما لا يمكن امتثاله^(١)؟ وهذا قول أكثر أصحاب الرأي.

وروي أنهم مخاطبون بها وهو قول الشافعي لأنه جائز عقلاً^(٢)، وقد قام دليله شرعاً.

= والأشعرية وأبو بكر الرازي والكرخي. قال الطوفي: وهذا أصح القولين عن أحمد. ثانيها: أنهم مخاطبون بالنواهي دون الأوامر، وهو الذي قدمه المصنف هنا وهو رواية عن أحمد، وإليه ذهب الجرجاني وابن حامد وأبو يعلى في المجرد، وقال الإسفرائيني: هو وفاق. ثالثها: أنهم غير مكلفين بشيء سوى الأصل الذي هو الإيمان، وهو المشهور عن أصحاب الرأي وأبي حامد.

وهذا الخلاف ناشئ من الخلاف في أن حصول الشرط الشرعي هل هو شرط في صحة التكليف أم لا؟ والمراد هنا شرط صحة الفعل كالإيمان للطاعات والطهارة للصلاة لا شرط الوجوب، ووجوب الأداء للاتفاق على أن حصول الأول شرط في التكليف بوجوبه ووجوب أدائه، والثاني شرط في التكليف بوجوب أدائه دون وجوبه، فقال أصحابنا: حصول الشرط الشرعي وهو الإيمان ههنا ليس شرطاً في صحة التكليف عندنا فلا يتوقف التكليف عليه إذ ليس شرطاً، فيكلفون بالفروع بشرط تقديم الإيمان وإن لم يكن الإيمان موجوداً حال تكليفهم، وإنما الإيمان شرط في صحة أداء الفروع منهم لا في صحة التكليف، فيكون الإيمان شرطاً في صحة التكليف بالفروع فيتوقف على وجوه توقف المشروط على شرطه.

ومن قال: إنه مخاطبون بالنواهي دون الأوامر، اشترط في التكليف الإيمان، لكنه قال: أنه شرط في الأوامر دون النواهي إذ لا معنى لكون الإيمان شرطاً شرعياً لترك الزنا أو لصحته، والقائلون بعدم التكليف مطلقاً اشترطوا الإيمان للأوامر والنواهي.

(١) قوله: «إذ لا معنى لوجوبها... إلخ» هذا دليل الرواية المذكورة، وتقديره: أن التكليف لا بد وأن يكون مفيداً إذ هو لغير فائدة عبث محال على الشرع، والفائدة إما أن تكون صحة فعلها حال الكفر ووجوب قضائها بعد الإسلام وكلاهما متنف، لأن الكافر لا تصح منه عبادة فرعية حال كفره، ولا يجب عليه قضاؤها بعد الإسلام فينتفي التكليف لانتهاء فائدته.

(٢) قوله: «لأنه جائز عقلاً... إلخ» دليل للرواية الثانية، وجواب عما تضمنه الدليل =

أما الجواز العقلي فإنه لا يمتنع أن يقول الشارع: بني الإسلام على خمس وأنتم مأمورون بجميعها وبتقديم الشهادتين من جملتها، فتكون الشهادتان مأموراً بهما لنفسهما ولكونهما شرطاً لغيرهما، كالمحدث يؤمر بالصلاة، فإن منع^(١) الحكم في المحدث، وقال إنما يؤمر بالوضوء فإذا توضأ أمر بالصلاة، إذ لا يتصور الأمر بالصلاة مع الحدث لعجزه عن الامتثال، قلنا: فإذا لو ترك الصلاة طول عمره لا يعاقب على تركها وهو خلاف الإجماع، وينبغي أن لا يصح أمره بالصلاة بعد الوضوء بل بالتكبير الأولى لاشرائط تقديمها.

وأما الدليل الشرعي فعموم قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾، وإخبار الله سبحانه عن المشركين ﴿مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ ﴿١٦﴾ قَالُوا لَوْ نَكُنْ مِنَ الْمُصَلِّينَ﴾^(٢). ذكر هذا في معرض التصديق لهم تحذيراً من فعلهم، ولو كان كذباً لم يحصل التحذير منه، كيف وقد عطف عليه ﴿وَكُنَّا نَكْذِبُ يَوْمَ الَّذِينَ﴾ كيف يعطف ذلك على ما لا عذاب عليه.

وقال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَدْعُونَ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ﴾ الآية^(٣)؛ لأنه

= الأول، وتقديره: لا نسلم أن وجوبها حال الكفر مع عدم صحتها منهم محال، نعم لو أوجبناها عليهم مطلقاً صح ما ذكرتم ولكننا إنما نوجبها بشرط تقديم الإيمان.

(١) قوله: «فإن منع» الضمير للخصم ومنع فعل ماض مبني للمعلوم.

(٢) قوله: «وإخبار الله تعالى... إلخ» أي: ومن الأدلة النقلية قوله تعالى حكاية عن أصحاب اليمين في ﴿جَنَاتٍ يَتَسَاءَلُونَ عَنِ الْمَجْرِمِينَ مَا سَلَكَكُمْ فِي سَقَرٍ﴾ قَالُوا لَمْ نَكُنْ مِنَ الْمُصَلِّينَ وَلَمْ نَكُنْ نَطْعُمُ الْمَسْكِينِ وَكُنَّا نَخُوضُ مَعَ الْخَاطِئِينَ﴾ وهذه كلها فروع، وكنا نكذب بيوم الدين هذا هو الأصل الذي بتركه والجزم بضده يكون الإيمان.

(٣) قوله: «والذين لا يدعون...» الآية وجه الاستدلال أنه رتب الوعيد فيها على مجموع ترك الأصل والفرع فكانت الفروع جزءاً من سبب الوعيد وذلك يستلزم أنهم مكلفون بها. فإن قيل أن الوعيد في هذه النصوص هو الكفر وحده بدليل استقلاله =

نص في مضاعفة العذاب في حق من جمع بين المحظورات، وفائدة الوجوب أنه لو مات عوقب على تركه، وإن أسلم سقط عنه؛ لأن الإسلام يجب ما قبله^(١). ولا يبعد النسخ قبل التمكن من الامتثال^(٢)، فيكيف يبعد سقوط الوجوب بالإسلام؟

= بالتخليد، فالجواب: أنا لا نسلم ذلك، لأن الفروع في هذه النصوص المذكورة معطوفة بالواو وهي للجمع، فكأنه قال: ويل لمن وجد منه مجموع الإشراك ومنع الزكاة، سلمنا أن الكفر مستقل بالتخليد، ولكن لا نسلم أنهم لا يعاقبون على الفروع، كيف وقد قال تعالى: ﴿ومن يفعل ذلك يلق أثاماً يضاعف له العذاب﴾ فاسم الإشارة للإشراك والقتل والزنا الذين تقدم ذكرهم. وقوله: يضاعف له العذاب تعذيبه على كل واحد من هذه الثلاثة ضعفاً من العذاب.

(١) قوله: «وفائدة الوجوب... إلخ» بيان لثمرة الخلاف. وذكر بعض الأصوليين هنا فوائد منها: تيسير الإسلام على الكافر، فإنه إذا علم أنه مخاطب بالفروع ربما سهل عليه فعلها دون فعل أصلها وهو الإيمان؛ لأن فروع الشريعة كلها حسن عقلاً تميل إليها الطباع وربما جره ذلك إلى الإيمان. ومنها أنه إذا علم أنه يعاقب على ما ارتكبه من المعاصي، وأن الإسلام يجب ما قبله هرع إلى الإسلام ليغسل به ما مضى من ذنبه الكبير. ومنها إنه إذا فعل الفروع، وقد دلت الآية على أنه يعذب عليها زيادة على عذاب الكفر خفف عنه مضاعفة العذاب إلى غير ذلك. وأجلى الأدلة على تكليفهم بالفروع الإجماع على أن النبي ﷺ دعا الناس عامة إلى قبول ما جاء به أصولاً وفروعاً.

تتمة: قال العلامة نجم الدين الطوفي في شرح مختصره الأصولي: وقع النزاع بين بعض الفقهاء في سنتنا هذه وهي سنة ثمان وسبعماية للهجرة في أن الجن مكلفون بفروع الدين أم لا؟ واستفتى فيها شيخنا أبو العباس أحمد بن تيمية بالقاهرة فأجاب فيها بما ملخصه: إنهم مكلفون بها بالجملة لكن لا على حد تكليف الإنس؛ لأنهم مخالفون الإنس بالحد والحقيقة، فبالضرورة يخالفونهم في بعض التكاليف.

(٢) قوله: «ولا يبعد النسخ قبل التمكن» جواب سؤال مقدر تقديره أنكم قلتم إن الكفار مخاطبون بالفروع، وقولكم هذا يقتضي قضاءها بعد الإسلام وأنتم لا تقولون به لأن الإسلام يجب ما قبله، والجواب: إن هذا اللازم مبني على قاعدة هل قضاء العبادات بأمر جديد أو بالأمر الأول؟ فإن قلنا هو بأمر جديد سقط السؤال لأننا نقول قضاء العبادات إنما لم يجب عليهم بعد الإسلام لانتفاء ورود الأمر الجديد لا لأنها =

فأما الشروط المعتمدة للفعل المكلف فيه فتلاثة^(١):

أحدها: أن يكون معلوماً للمأمور به حتى يتصور قصده إليه^(٢)، وأن يكون معلوماً^(٣) كونه مأموراً به من جهة الله تعالى حتى يتصور فيه قصد

= لم تكن واجبة عليهم حال الكفر، وإن قلنا أن القضاء بالأمر الأول وهو الذي يوميء إليه كلام المصنف قلنا: هم مأمورون بها حال الكفر لكن سقط قضاؤها عنهم بعد الإسلام بدليل شرعي متجدد ناسخ للأول. وليس ببعيد أن يرد النسخ قبل التمكن من الامتثال بفعل المنسوخ، وذلك الدليل الناسخ هو قوله ﷺ: «الإسلام يجب ما قبله» وهو بتشديد الباء. أي يقطع ما قبله من أحكام الكفر، حتى أن الكافر بعد الإسلام لم يصدر منه معصية الله أصلاً، أما حقوق الأدميين فلا يسقطها الإسلام تحقيقاً للعدل بين كل العالم.

(١) قوله: «فأما الشروط المعتمدة... إلخ» عطف على قوله أول الفصل أما ما يرجع على المكلف، وقد قال أوائل فصل التكليف: وله شروط بعضها يرجع إلى المكلف وبعضها يرجع إلى نفس المكلف به. ولما أتم الكلام على الأول أردفه بالكلام على الثاني.

(٢) قوله: «أحدها... إلخ» حاصله: أن من شروط المكلف به أن تكون حقيقته معلومة للمكلف، لأن المكلف إذا لم يكن عالماً بحقيقة ما كلف به لم يتوجه قصده إليه حتى يأتي به، وإذا لم يتوجه قصده إليه لم يصح وجوده منه لأن توجه القصد إلى الفعل من لوازم إيجاده، فإذا انتفى اللازم الذي هو القصد انتفى الملزوم وهو الإيجاد. مثاله أن المأمور بالصلاة يجب عليه أولاً أن يعلم حقيقتها وأنها جملة أفعال من قيام وركوع وسجود وجلوس يتخللها أذكار مخصوصة مفتحة بالتكبير مختمة بالتسليم حتى يصح قصده لهذه الأفعال ويشرع فيها شيئاً بعد شيء، فلو لم يعلم ما حقيقة الصلاة لم يدر في أي فعل يشرع من أنواع الأفعال فيكون تكليفه بفعل ما لم يعلم حقيقته تكليفاً بما لا يطاق، وهو وإن كان جائزاً عقلاً لكنه غير واقع.

(٣) قوله: «وأن يكون معلوماً» عطف على قوله أن يكون الأولى، أي: ومن شرط الفعل المكلف به أن يعلم المكلف أن الفعل مأمور به من الله تعالى لأنه إن لم يعلم ذلك لم يتصور منه قصد الطاعة والامتثال بفعله، إذ الطاعة موافقة الأمر والامتثال هو جعل الأمر مثلاً يتبع مقتضاه، فإن لم يعلم الأمر لم يتصور موافقته له ولا =

الطاعة والامتثال، وهذا يختص ما يجب به قصد الطاعة والتقرب.

الثاني: أن يكون معدوماً^(١). أما الوجود فلا يمكن إيجاده فيستحيل الأمر به.

الثالث: أن يكون ممكناً^(٢)، فإن كان محالاً كالجمع بين الضدين ونحوه لم يجز الأمر به^(٣). وقال قوم يجوز ذلك^(٤) بدليل قوله تعالى: ﴿لَا

= نصبه مثلاً يعتمد عليه فيكون أيضاً من تكليف ما لا يطاق، لكن هذا الشرط مختص بتكليف يجب به قصد الطاعة والامتثال بخلاف رد الودائع والمغصوب وسائر الحقوق.

(١) قوله: «أن يكون معدوماً» كصلاة الظهر قبل الزوال مثلاً، وقوله: «أما الموجود... إلخ» معناه: أن إيجاد الموجود محال كما يقال لمن بنى حائطاً أو كتب كتاباً: ابنه أو اكتبه بعينه مع بقاءه مبنياً مكتوباً مرة أخرى. وبيانه: أن الإيجاد هو تأثير القدرة في إخراج المعلوم عن العدم إلى الوجود، فلو أوجد مرة ثانية لزم أن يكون معدوماً لاحتياجه إلى الإخراج موجوداً بالإيجاد الأول، فيلزم أن يكون موجوداً معدوماً معاً، وهو جمع بين النقيضين وهو محال.

(٢) قوله: «الثالث أن يكون ممكناً» بيانه: أن يشترط إمكان الفعل المكلف به لأن حصوله مطلوب الشرع، وكل ما كان مطلوب الحصول يجب أن يكون متصور الوقوع، فالمكلف به يجب أن يكون متصور الوقوع وهو معنى كونه ممكناً، لكن المحال لا يتصور وقوعه وما لا يتصور وقوعه لا يستدعي حصوله. دليل الأولى ظاهر. ودليل الثانية أن استدعاء الحصول لا يكون إلا لفائدة، وحصول الفائدة مما لا يتصور وقوعه لا يعقل، وإذا ثبت أن المحال لا يستدعي حصوله فلا يكلف به لعدم فائدة التكليف. وهذه المسألة هي المعروفة بمسألة تكليف ما لا يطاق وبعضهم يسميها تكليف المحال.

(٣) قوله: «فإن كان محالاً... إلخ» اعلم أن المستحيل على أقسام: أحدها: أن يكون لذاته ويعبر عنه أيضاً بالمستحيل عقلاً. وهذا القسم هو الذي ذكره المصنف ومثّل له بالجمع بين الضدين والنقيضين، ومثله الحصول في حيزين في وقت واحد.

الثاني: أن يكون للعادة كالطيران بلا آلة وبلا واسطة وكخلق الأجسام وكحمل الجبل العظيم.

تَحْمِلُنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ»^(١) والمحال لا يسأل دفعه، ولأن الله تعالى علم

= الثالث: أن يكون لطريان مانع كتكليف المقيد العذو والزمن المشي.
والرابع: أن يكون لانتفاء القدرة عليه حالة التكليف مع أنه مقدور عليه الامتثال،
كالتكاليف كلها؛ لأنها غير مقدورة قبل الفعل عند من يقول القدرة لا تكون إلا مع
الفعل وهو الأشعري.

والخامس: أن يكون لتعلق العلم به كالإيمان من الكافر الذي علم الله تعالى أنه لا
يؤمن، فإن الإيمان منه مستحيل إذ لو آمن لانتقل علم الله تعالى جهلاً وهو محال.
وهذا التقسيم هو السلوك به التحقيق. وبعض الأصوليين قد زاد فيه ما ليس منه
وغاير بين أشياء هي متحدة في المعنى كما حكاه الأسنوي في شرح المنهاج
الأصولي. ثم قال: إذا تقرر ذلك فالقسم الخامس جائز وواقع اتفاقاً، إذ لو لم
يكونوا مأمورين بذلك لما عصوا باستمرارهم على الكفر. ونقل الأمدي عن بعض
الثوية أنه منع جوازه. والرابع أيضاً واقع عند الأشعري بمقتضى الأصل الذي
أصله وتقدم. وأما الثلاثة الأوائل فهي محل النزاع. قال: وحاصل ما فيها من
الخلافاً ثلاث مذاهب: القول بالجواز مطلقاً وهو مختار الرازي وأتباعه، والثاني:
المنع مطلقاً ونقله في المحصول عن المعتزلة واختاره ابن الحاجب، والثالث: إن
كان ممتنعاً لذاته فلا يجوز وإلا فيجوز واختاره الأمدي، وإذا قلنا بالجواز ففي
وقوعه مذاهب:

أحدها: المنع مطلقاً سواء كان ممتنعاً لذاته أم لا.

والثاني: الوقوع فيهما واختاره في المحصول.

والثالث: التفصيل وهذا الذي ذكرناه مبسوط أكثر مما ذكره أكثر أصحابنا، والذي
أشار إليه المصنف وصرح به الطوفي أن المحال ضربان محال لنفسه ومحال لغيره،
ثم قال الطوفي والإجماع على صحة التكليف بالمحال لغيره، والأكثر على
امتناعه بالمحال لذاته انتهى. قلت: وهذا هو الذي ناقش فيه المصنف القائلين به.
(٤) قوله: «وقال قوم يجوز ذلك» اسم الإشارة راجع إلى المحال لذاته أي: إن قوماً قالوا:
يجوز التكليف به، ومن أولئك الطوفي من أصحابنا قال: وهو الأظهر في النظر.

* * *

(١) قوله: «بدليل قوله تعالى... إلخ» وجه الاستدلال أنه تعالى أقر قائله عليه في
سياق المدح لهم، ولو لم يكن تكليف ما لا يطاق جائزاً لما سألوا دفعه، ولا
أقرهم الله سبحانه وتعالى عليه؛ لأنه نسبة لما لا يجوز عليه إليه فلما سألوه وأقرهم
دل على جوازه وهذا ظاهر لا قاطع.

أن أبا جهل لا يؤمن^(١)، وقد أمره بالإيمان وكلفه إياه؛ ولأن تكليف المحال لا يستحيل لصيغته^(٢)، إذ ليس يستحيل أن يقول كونوا قردة كونوا حجارة. وإن أحيل طلب المستحيل للمفسدة ومناقضة الحكمة، فإن بناء الأمور على ذلك في حق الله تعالى محال، إذ لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه الأصلح. ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد فالسفه من المخلوق ممكن، ووجه استحالة^(٣) قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ ﴿لَا تُكَلِّفُ

(١) قوله: «ولأن الله تعالى علم... إلخ» هذا دليل ثان على أن التكليف بالمستحيل لذاته قد وقع، وبيانه أن أبا جهل قد أمر بالإيمان بكل ما أنزل الله تعالى يعني؛ بالتصديق به، ومن بعض ذلك أنه لا يؤمن فقد صار أبو جهل مأموراً بأن يصدق في أنه لا يؤمن، وإنما يحصل التصديق بذلك إذا لم يؤمن فقد صار مكلفاً بأنه يؤمن وبأنه لا يؤمن، وهو جمع بين النقيضين.

(٢) قوله: «ولأن تكليف المحال لا يستحيل لصيغته... إلخ» هذا دليل ثالث لما قالوه وقد اختصره المصنف من المستصفي وبيانه: أنهم قالوا لو استحال تكليف المحال لاستحال إما لصيغته أو لمعناه، أو لمفسدة تتعلق به، أو لأنه يناقض الحكمة، ولا يستحيل لصيغته، إذ لا يستحيل أن يقول: كونوا قردة خاسئين وأن يقول السيد لعبد الأعمى: أبصر وللزمن إمش. وأما قيام معناه بنفسه فلا يستحيل أيضاً إذ يمكن أن يطلب من عبده كونه في حالة واحدة في مكانين ليحفظ ماله في بلدين، وهذا مما تركه المصنف اختصاراً وأشار إلى القسمين الأخيرين بقوله: «وإن أحيل طلب المستحيل... إلخ» أي: قالوا: محال أنه ممتنع للمفسدة ومناقضة الحكمة فإن بناء الأمور على ذلك في حق الله محال، إذ لا يقبح منه شيء ولا يجب عليه الأصلح، ثم الخلاف فيه وفي العباد واحد والفساد والسفه من المخلوق ممكن فلم يمتنع ذلك مطلقاً.

(٣) قوله: «ووجه استحالة» هذا شروع في الانتصار للقول المختار وهو استحالة التكليف بالمحال وفي بيان أن قبح التكليف بما لا يطاق لا لصيغته ولا لقبحه، ولا لمفسدة تنشأ عنه، وإنما هو معلوم بالضرورة فلا يحتاج إلى استدلال، والمجوز لذلك لم يأت بما ينبغي الاشتغال بتحريره والتعرض لرده. ولهذا وافق كثير من القائلين بالجواز على امتناع الوقوع فقالوا: يجوز التكليف بما لا يطاق مع كونه ممتنع الوقوع، ومما يدل على هذه المسألة في الجملة قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْنَا مَا لَا طَاقَةَ =

نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا»، ولأن الأمر استدعاء وطلب^(١)، والطلب يستدعي مطلوباً. وينبغي^(٢) أن يكون مفهوماً بالاتفاق. ولو قال أبجد هوز لم يكن ذلك تكليفاً لعدم عقل معناه، ولو علم الأمر دون المأمور لم يكن تكليفاً، إذ التكليف: الخطاب بما فيه كلفة، وما لا يفهمه المخاطب ليس بخطاب، وإنما اشترط فهمه ليتصور منه الطاعة، إذ كان الأمر استدعاء الطاعة، فإن لم يكن استدعاء لم يكن أمراً، والمحال لا يتصور الطاعة فيه فلا يتصور استدعاؤها كما يستحيل من العاقل طلب الخياطة من الشجر، ولأن الأشياء^(٣) لها وجود في الأذهان قبل وجودها في الأعيان، وإنما يتوجه إليه الأمر بعد حصوله في العقل، والمستحيل لا وجود له في العقل فيمتنع طلبه، ولأننا اشترطنا أن يكون معدوماً في الأعيان ليتصور الطاعة فيه، فلذلك يشترط أن يكون موجوداً في الأذهان ليتصور إيجاده على وقفه، ولأننا اشترطنا للتكليف كونه معلوماً ومعدوداً وكون المكلف عاقلاً فهما لاستحالة الامتثال بدونهما، فكون الشيء ممكناً في نفسه أولى أن يكون شرطاً.

وقوله تعالى: ﴿لَا تُحْمِلْنَ مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾^(٤) فقد قيل المراد به ما

= لنا به، وهذه الآيات ونحوها إنما تدل على عدم الوقوع لا على الجواز على أن الخلاف في مجرد الجواز لا يترتب عليه فائدة أصلاً.

- (١) قوله: «ولأن الأمر استدعاء وطلب» بيان للدليل من الجهة العقلية.
 (٢) قوله: «ينبغي» الجملة في محل نصب على الحال أي: وذلك المطلوب ينبغي... إلخ. وقوله مفهوماً أي: للمكلف بالأمر.
 (٣) قوله: «ولأن الأشياء» تعليل لقوله: إن الطلب يستدعي مطلوباً معقولاً أولاً أي: والتكليف بالمحال ليس بمعقول، أي: لا وجود له في العقل؛ لأن الأشياء... إلخ.

(٤) قوله: «وقوله تعالى: ﴿لَا تُحْمِلْنَ مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِ﴾» إلخ جواب عن استدلالهم بهذه الآية وجهه بأن المحال لا يسأل دفعه فإنه من دفع بذاته، وأجيب بأن المراد به... إلخ. وبيانه: أن الآية لا تدل على جواز التكليف بما لا يطاق، إذ قد يقع السؤال بما لا يجوز على الله غيره نحو قوله تعالى: ﴿قل رب احكم بالحق﴾ ولم يدل على أن الله سبحانه وتعالى يجوز أن يحكم بالباطل، وتمدح بقوله: ﴿وما أنا بظلام =

يثقل ويشق بحيث يكاد يفضي إلى إهلاكه كقوله: ﴿أَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ أَوْ أَخْرِجُوا مِنْ دِينِكُمْ﴾ ولذلك قال النبي ﷺ في المماليك: «لا تكلفوهم ما لا يطيقون».

وقوله كونوا قردة: تكوين إظهاراً للقدرة، وكونوا حجارة: تعجيز^(١)، وليس شيء من ذلك أمراً. وتكليف أبي جهل الإيمان غير محال^(٢)، فإن الأدلة منصوبة والعقل حاضر وآلته تامة، ولكن علم الله تعالى منه أنه يترك ما يقدر عليه حسداً وعناداً، والعلم يتبع المعلوم ولا يغيره^(٣).

وكذلك نقول: الله قادر على أن يقيم القيامة في وقتنا وإن أخبر أنه لا يقيهما الآن، وخلاف^(٤) خبره محال لكن استحالته لا ترجع إلى نفس الشيء فلا تؤثر فيه.

فصل

والمقتضى بالتكليف فعل وكف^(٥)، فالفعل كالصلاة والكف كالصوم

= للعباد مع أنه لا يجوز عليه الظلم، ولئن سلمناه فإنهم إنما سألوا أن لا يكلفهم ما يشق عليهم وهذا متعارف في اللغة أن يقول الشخص لما يشق عليه: لا أطيعه؛ لأنهم علموا جواز تكليف ما لا يطاق فسألوا نفيه، وإن سلمناه فهو معارض بقوله في الآية بعينها وفي آيات غيرها: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾.

(١) قوله: «تعجيز» أي: لإظهار عجزهم لا أنه أمرهم بذلك حتى يتم المدعى.
(٢) قوله: «وتكليف أبي جهل... إلخ» بيانه: أن أبا جهل لم يكلف إلا بتصديق الرسول ﷺ وهو ممكن في نفسه متصور وقوعه فإن الأدلة... إلخ، والصواب في الجواب أن هذا من باب المستحيل لغيره لا لذاته والكلام في الثاني لا في الأول.
(٣) قوله: «فالعلم يتبع المعلوم... إلخ» أي: فإذا علم كون الشيء مقدوراً لشخص وممكناً منه ومتروكاً من جهته مع القدرة عليه فلو انقلب محالاً لانقلب العلم جهلاً ويخرج عن كونه ممكناً مقدوراً.

(٤) قوله: «وخلاف» خبره محال إذ يصير وعيده كذباً.

(٥) قوله: «والمقتضى... إلخ» هذه المسألة ليست من شروط المكلف به وإنما هي في تنويعه إلى فعل وكف، وحاصله: أنهم اختلفوا في المقتضى بالتكليف والذي =

وترك الزنا والشرب، وقيل لا يقتضي الكف، إلا أن يتناول التلبس بضد من أضداده فيثاب على ذلك لا على الترك؛ لأن أن لا تفعل ليس بشيء ولا يتعلق به قدرة إذ لا تتعلق القدرة إلا بشيء، والصحيح أن الأمر فيه مستقيم فإن الكف في الصوم مقصود ولذلك تشترط النية فيه، والزنا والشرب نهى عن فعلهما فيعاقب على الفعل، ومن لم يصدر منه ذلك لا يثاب ولا يعاقب إلا إذا قصد كف الشهوة عنه مع التمكن فهو مثاب على فعله، ولا يبعد أن لا يتلبس بالفواحش وإن لم يقصد أنه يتلبس بضدها^(١).

الضرب الثاني من الأحكام ما يتلقى من خطاب الوضع والأخبار^(٢) وهو أقسام أيضاً:

= عليه أكثر المتكلمين أن المقتضى به الإقدام أو الكف. وقال بعض المعتزلة: قد يقتضي الكف فيكون فعلاً، وقد يقتضي أن لا يفعل ولا يقصد التلبس بضده. فأنكر الأولون هذا وقالوا: المنتهي بالنهي مثاب ولا يثاب إلا على شيء، وأن لا يفعل عدم وليس بشيء ولا تتعلق به قدرة، إذ القدرة تتعلق بشيء فلا يصح الإعدام بالقدرة، وإذا لم يصدر منه شيء فكيف يثاب على لا شيء؟ فقوله: فعل وكف صوابه أو كف أو نقول إن الواو بمعنى أو أي وكلاهما كسب العبد - فالتكليف يقتضيهما.

(١) قوله: «ولا يبعد... إلخ» أي: ولا يبعد أن يكون مقصود الشرع أن لا تصدر منه الفواحش ولا يقصد منه التلبس بأضدادها.

(٢) قوله: «الضرب الثاني من الأحكام ما يتلقى من خطاب الوضع والأخبار معنى: «خطاب الوضع» أن الشرع وضع أي: شرع أموراً سميت أسباباً وشروطاً وموانع تعرف عند وجودها أحكام الشرع من إثبات أو نفي، فالأحكام توجد بوجود الأسباب والشروط، وتنفي لوجود الموانع وانتفاء الأسباب والشروط.

وأما معنى الأخبار فهو أن الشرع بوضع هذه الأمور أخبرنا بوجود أحكامه وانتفائها عند وجود تلك الأمور أو انتفائها، فكأنه قال مثلاً: إذا وجد النصاب الذي هو سبب وجوب الزكاة والحوال الذي هو شرطه فاعلموا أنني أوجب عليكم أداء الزكاة، وإن وجد الدين الذي هو مانع من وجوبها أو انتفى السوم الذي هو شرط لوجوبها في السائمة فاعلموا أنني لم أوجب عليكم الزكاة، وكذا الكلام في القصاص والسرقة =

أحدها: ما يظهر به الحكم، ثم اعلم أنه لما عَسَرَ على الخلق معرفة خطاب الشارع في كل حال أظهر خطابه لهم بأمور محسوسة جعلها مقتضية لأحكامها على مثال اقتضاء العلة المحسوسة^(١) معلولها، وذلك شيان أحدهما العلة، والثاني السبب ونصبهما مقتضيين لأحكامهما حكم من الشارع.

فله تعالى في الزاني حكمان: أحدهما وجوب الحد عليه، والثاني جعل الزنا موجباً له، فإن الزنا لم يكن موجباً للحد لعينه، بل يجعل الشرع له موجباً، ولذلك يصح تعليله فيقال: إنما نصب علة لكذا وكذا.

فأما العلة فهي في اللغة: عبارة عما اقتضى تغييراً، ومنه سميت علة المريض؛ لأنها اقتضت تغيير الحال في حقه ومنه العلة العقلية وهي عبارة عما يوجب الحكم لذاته كالكسر مع الانكسار والتسويد مع السواد، فاستعار الفقهاء لفظ العلة من هذا واستعملوه في ثلاثة أشياء:

١ - أحدها: بإزاء ما يوجب الحكم لا محالة^(٢)، فعلى هذا لا فرق

= والزنا وكثير من الأحكام بالنظر إلى وجود أسبابها وشروطها وانتفاء موانعها وعكس ذلك.

وعرف بعض الأصوليين خطاب الوضع بقوله: هو خطاب الله تعالى المتعلق بالأفعال لا بالاقتضاء ولا بالتخيير. وهذا التعريف صحيح غير أنه بمثل هذه العبارة المتضمنة لا. ولا فيه نافية؛ لأنه بمثابة من يقول في تعريف الإنسان هو ما ليس بفرس ولا شاة ويعد أنواع الحيوان وينفيها وهو مستكره، فالأولى أن يقال: هو ما استفيد بواسطة نصب الشارع علماً معرفاً لحكمه.

(١) قوله: «العلة المحسوسة» كالزوال لصلاة الظهر مثلاً.

(٢) قوله: «إبزاء ما يوجب الحكم لا محالة» أي: يوجد عنده قطعاً ولا بد وهو المجموع المركب من: مقتضى الحكم، وشرطه، ومحلّه، وأهله، تشبيهاً بأجزاء العلة العقلية من جهة أن كل حادث لا بد له من علة إما مادية: كالخشب للسريّر أو صورية: كتربيع السريّر مثلاً أو فاعلية: كالنجار أو غائية: كالنوم على السريّر، فهذه أجزاء العلة العقلية ومجموعها المركب من أجزائها هو العلة التامة، فلذلك استعمل الفقهاء لفظ العلة إبزاء الموجب للحكم الشرعي، فالموجب له لا محالة هو مقتضيه =

بين المقتضى والشرط، والمحل والأهل، بل العلة المجموع، والأهل والمحل وصفان من أوصافها أخذاً من العلة العقلية.

٢ - والثاني: أطلقوه بإزاء المقتضي للحكم^(١)، وإن تخلف الحكم لفوات شرط^(٢) أو وجود مانع.

= وشرطه ومحلّه وأهله، مثاله: وجوب الصلاة حكم شرعي، ومقتضيه أمر الشارع بالصلاة، وشرطه أهلية المصلي لتوجه الخطاب إليه بأن يكون عاقلاً بالغاً، ومحلّه الصلاة، وأهله المصلي.

فقول المصنف: «فعلى هذا لا فرق بين المقتضى والشرط... إلخ» كان الأولى منه أن يقول: هما ركنان من أركانها؛ لأنه قد ثبت أن الأهل والمحل ركنان من أركانها لا وصفان؛ لأنه قد ثبت أنهما جزءان من أجزائها، وركن الشيء هو جزؤه الداخِل في حقيقته. وبالجمله فهذه الأشياء الأربعة تسمى علة، ومقتضى الحكم هو المعنى الطالب له، وأهله هو المخاطب به، ومحلّه ما تعلق به.

(١) قوله: «والثاني أطلقوه... إلخ» الضمير لاسم العلة أي: الثاني من المعاني الثلاثة التي استعير لها اسم العلة الشرعية، وهو مقتضى الحكم وإن تخلف عنه الحكم لفوات شرطه أو وجود مانع، مثله: اليمين هو المقتضى لوجوب الكفارة فيسمى علة للوجوب وإن كان وجوب الكفارة إنما يتحقق بمجموع أمرين: الحلف الذي هو اليمين والحنث فيها، لكن الحنث شرط في الوجوب، والحلف هو السبب المقتضى له، فقالوا: هو علة، فإذا حلف الإنسان على فعل شيء أو تركه قيل قد وجدت منه علة وجوب الكفارة، وإن كان الوجوب لا يوجد حتى يحنث وإنما بمجرد الحلف انعقد سببه. ولهذا لما انعقد سبب الوجوب بمجرد هذا المقتضى جاز فعل الواجب بعد وجوده، وقيل: وجود شرطه عندنا كالتكفير قبل الحنث، وإخراج الزكاة قبل الحول.

(٢) قوله: «لفوات شرط» كالقتل العمد العدوان يسمى علة لوجوب القود وإن تخلف وجوده لفوات المكافأة وهي شرط له بأن يكون المقتول عبداً وكافراً، أو لوجود مانع مثل: إن كان القاتل والدّاً فإن الإيلاد مانع من وجوب القصاص، وكذلك النصاب يسمى علة لوجوب الزكاة وإن تخلف الوجوب لفوات شرطه لوجود مانع كالدين المانع من وجوب الزكاة.

٣ - والثالث أطلقوه بإزاء الحكمة^(١)، كقولهم المسافر يترخص لعله المشقة، والأوسط أولى^(٢).

الثاني: السبب وهو في اللغة عبارة عما حصل الحكم عنده لا به^(٣)، ومنه سمي الحبل والطريق سبباً، فاستعار الفقهاء لفظة السبب من هذا الموضع واستعملوه في أربعة أشياء:

أحدها: بإزاء ما يقابل المباشرة^(٤) كالحفر مع التردية، الحافر يسمى صاحب سبب، والمردى صاحب علة.

(١) قوله: «إزاء الحكمة» أي: حكمة الحكم، كأن يقال: مشقة السفر هي علة استباحة قصر الصلاة والفطر للمسافر، والدين في ذمة مالك النصاب علة لمنع وجوب الزكاة، وكون القاتل أباً علة لمنع وجوب القصاص، والمراد بحكمة الحكم هو المعنى المناسب الذي نشأ عنه الحكم. وبيان المناسبة في هذه الصور أن حصول المشقة على المسافر معنى مناسب لتخفيف الصلاة بقصرها وتخفيف عنه بالفطر، وانقهار مالك النصاب بالدين الذي عليه معنى مناسب لإسقاط وجوب الزكاة عنه، وكون الأب سبب وجود الولد معنى مناسب لسقوط القصاص؛ لأنه لما كان سبب إيجاده لم تقتض الحكمة أن يكون الولد سبب إعدامه وهلاكه لمحض حقه. واحترزنا بهذا عن وجوب رجمه إذا زنا بابتته فهي إذاً سبب إعدامه مع كونه سبب إيجادها، لكن ذلك لمحض حق الله تعالى حتى لو قتلها لم يجب قتله بها؛ لأن الحق لها.

(٢) قوله: «والأوسط أولى» يعني أن إطلاق لفظ العلة بإزاء المقتضى للحكم أولى من إطلاقه على الأول والثالث.

(٣) قوله: «عبارة عما حصل الحكم عنده لا به» أخذه المصنف من كلام الغزالي في المستصفى فإنه قال: وحده ما يحصل الشيء عنده لا به، فإن الوصول بالسير لا بالطريق ولكن لا بد من الطريق، ونزح الماء بالاستقاء لا بالحبل ولكن لا بد من الحبل. ولم يرتضه المحقق الطوفي وحده بقوله: هي في اللغة ما توصل به إلى الغرض المقصود. انتهى. قلت: وهو أوضح بياناً وأسهل تصوراً. قال الجوهري في الصحاح: السبب كل شيء يتوصل به إلى غيره، وتعريف المصنف والغزالي إنما هو لحكم السبب لا للسبب.

(٤) قوله: «أحدها بإزاء ما يقابل المباشرة... إلخ» فإذا حفر إنسان بئراً ودفع إنسان =

٢ - والثاني: بإزاء علة العلة كالرمي يسمى سبباً^(١).

٣ - والثالث: بإزاء العلة بدون شرطها كالنصاب بدون الحول^(٢).

٤ - والرابع: بإزاء العلة نفسها^(٣).

= آخر إنساناً فتردى فيه فهلك، فالأول وهو الحافر مسبب إلى هلاكه والثاني وهو الدافع مباشر، فأطلق الفقهاء السبب على ما يقابل المباشرة فقالوا: إذا اجتمع المسبب والمباشر غلبت المباشرة، ووجب الضمان على المباشر، وانقطع حكم السبب، ومن أمثلته أيضاً: لو ألقاه من شاهق فتلقيه آخر بسيف فقتله فالضمان على المتلقي بالسيف، ولو ألقاه في ماء مغرق فتلقيه حوت فابتلعه فالضمان على الملقي لعدم قبول الحوت الضمان، وكذا لو ألقاه إلى أسد فقتله، وكذا لو فتح قفصاً عن طائر بحيث لو ترك لطار فأخذه إنسان من القفص بيده ثم أطلقه كان الضمان على هذا؛ لأنه المباشر لتفويته، ولو حل وعاء مائع بحيث لو ترك سال فجاء آخر فدفعه فالضمان عليه لأنه المباشر، وقس على هذه الصورة ما أشبهها.

(١) قوله: «إزاء علة العلة... إلخ» أي: أن الرمي علة الإصابة، والإصابة علة زهوق الروح الذي هو القتل، فالرمي هو علة علة القتل وقد سموه سبباً.

(٢) قوله: «إزاء العلة دون شرطها... إلخ» أي: أنهم يسمون ذات العلة مع تخلف وصفها سبباً، كقولهم: الكفارة تجب باليمين دون الحنث فاليمين هو السبب، وملك النصاب سبب الزكاة دون الحول مع أنه لا بد منهما في الوجوب، ويريدون بهذا السبب ما تحسن إضافة الحكم إليه، ويقابلون هذا بالمحل والشرط فيقولون: ملك النصاب سبب والحول شرط.

(٣) قوله: «إزالة العلة نفسها» أي: أنهم يسمون الموجب سبباً فيكون السبب بمعنى العلة، وهذا أبعد الوجوه عن وضع اللسان، فإن السبب في الوضع عبارة عما يحصل الحكم عنده لا به، ولكن هذا يحسن في العلل الشرعية؛ لأنها لا توجب الحكم بذاتها بل بإيجاب الله تعالى. ألا يرى أن الإسكار في الخمر، والكيل في البر ونحوه كان موجوداً قبل الشرع ولم يوجد التحريم والربا، فلو كانت هذه الأشياء موجبة لحكمها بذاتها لما تخلفت عنها أحكامها في وقت ما مع زوال مانعها من التأثير، بخلاف العلل العقلية، فإنها موجبة لوجود معلولها كالكسر للانكسار وسائر الأفعال مع الانفعالات، فإنه متى وجد الفعل القابل وانتفى المانع وجد الانفعال، بخلاف الأسباب فإنه لا يلزم من وجودها وجود مسبباتها، فبان بهذا أن تأثير العلل الشرعية وضعي لا ذاتي.

وإنما سميت سبباً وهي موجبة؛ لأنها لم تكن موجبة لعينها، بل بجعل الشرع لها موجبة فأشبهت ما يحصل الحكم عنده لا به.

فصل (١)

ومما يعتبر للحكم الشرط وهو ما يلزم من انتفائه انتفاء الحكم كالإحصان مع الرجم^(٢)، والحول في الزكاة، فالشرط ما لا يوجد المشروط مع عدمه ولا يلزم أن يوجد عند وجوده، والعلة يلزم من وجودها وجود المعلول ولا يلزم من عدمها عدمه في الشرعيات، والشرط عقلي ولغوي وشرعي، فالعقلي كالحياء للعلم^(٣) والعلم للإرادة. واللغوي كقوله إن دخلت الدار فأنت طالق^(٤)، والشرعي كالطهارة للصلاة والإحصان للرجم، وسمي شرطاً؛ لأنه علامة على المشروط يقال أشرط نفسه للأمر إذا جعله عليه، ومنه قوله تعالى: ﴿فَقَدْ جَاءَ أَشْرَاطُهَا﴾ أي: علامتها وعكس الشرط المانع وهو ما يلزم من وجوده عدم الحكم^(٥)، ونصب الشيء شرطاً للحكم أو مانعاً له حكم شرعي على ما قررناه في المقتضى للحكم. والله أعلم.

(١) أراد به الكلام على الشرط الذي هو من أصناف العلم الشرعي المعروف للحكم الوضعي.

(٢) قوله: «كالإحصان... إلخ» أي: فإنه شرط وجوب رجم الزاني، ووجوب الرجم ينتفي بانتفاء الإحصان، وكالحول الذي هو شرط وجوب الزكاة ينتفي وجوبها لانتفائه، فلا تجب إلا بعد تمام الحول.

(٣) قوله: «كالحياء للعلم» فإنها شرط له، إذ لا يعقل عالم إلا وهو حي، فالحياء يلزم من انتفائه انتفاء العلم، إذ الجسم بدونها جماد وقيام العلم بالجملة محال، وإنما يسمى هذا شرطاً عقلياً؛ لأن العقل أدرك لزومه لمشروطه وعدم تصور انفكاكه عنه، كما أدرك لزوم الحياة للعمل ولزوم العلم للإرادة.

(٤) قوله: «إن دخلت الدار... إلخ» وجه كونه لغوياً أن دخول الدار المفهوم لغة من دخلت شرط لوقوع الطلاق ولازم له، حتى أنه ما دام الدخول منتفياً فالطلاق منتف، وإذا وجد الدخول المعروف لغة وجد الطلاق.

(٥) قوله: «ما يلزم من وجوده عدم الحكم» أي: كالدين مع وجوب الزكاة والأبوة مع =

القسم الثاني: الصحة والفساد^(١)

فالصحة هو اعتبار الشرع الشيء في حق حكمه، ويطلق على

= القصاص. قال صاحب (إرشاد الفحول): مثال الأبوة مع القصاص أطبق على التمثيل به جمهور أهل الأصول وفيه نظر؛ لأن السبب المقتضي للقصاص هو فعله لا وجود الابن ولا عدمه ولا يصح أن يكون ذلك حكمة مانعة للقصاص، ولكنه ورد الشرع بعدم ثبوت القصاص لفرع من أصل. والأولى أن يمثل لذلك بوجود النجاسة المجمع عليها في بدن المصلي أو ثوبه، فإنه سبب لعدم صحة الصلاة عند من يجعل الطهارة شرطاً، فها هنا قد عدم شرط وهو الطهارة ووجد مانع وهو النجاسة لا عند من يجعلها واجبة فقط. انتهى. وفي هذا النظر نظر لا يخفى، كيف لا وهم يجعلون المانع كونه أصلاً لفرع لا كونه ابناً موجوداً أو معدوماً فتفتن؟!.

تمة: قد يلتبس السبب بالشرط من حيث أن الحكم يتوقف وجوده على وجودهما وينتفي بانتفائهما، وإن كان السبب يلزم من وجوده وجوده بخلاف الشرط، فإذا شك في وصف هل هو سبب أو شرط نظرت فإن كانت أوصافه كلها مناسبة للحكم كالقتل العمد العدوان المحض فالكل سبب، وإن كان كل واحد منهما مناسباً كأسباب الحدث فكل واحد سبب، وإن ناسب البعض في ذاته والبعض في غيره فالأولى سبب والثاني شرط كالنصاب والحوال، فإن النصاب يشتمل على الغنى ونعمة الملك في نفسه فهو السبب، والحوال مكمل لنعمة الملك بالتمكن من التنمية في مدة فهو شرط قاله القرافي. قال البرماوي: ولكن هذا لا يكون إلا في السبب المعنوي الذي يكون علة لا في السبب الزماني ونحوه. فالصواب أن يقال: إن كان الوصف هو المتوقف عليه الشيء في تعريفه أو تأثيره فالسبب وإلا فالشرط. (١) قوله: «القسم الثاني الصحة والفساد» اعلم أن ما تقدم في القسم الأول إنما هو الكليات لخطاب الوضع، وما يذكر هنا فهو وإن كان منه لكنه كاللواحق الجزئية له. وقوله: اعتبار الشرع الشيء مصدر مضاف لفاعله والشيء مفعوله، هكذا في النسخة التي بيدي، ولعل الصواب أن يقال: اعتبار الشرع للشيء مصدر مضاف لفاعله والشيء حكمه فيكون حكمه هو المفعول، ويكون المصنف أراد تعريف الصحة مطلقاً وكذلك فعل صاحب جمع الجوامع الأصولي فقال: والصحة موافقة ذي الوجهين الشرع.

العبادات مرة وعلى العقود أخرى. فالصحيح من العبادات ما أجزأ وأسقط القضاء، والمتكلمون يطلقونه بإزاء ما وافق الأمر وإنه وجب القضاء^(١) كصلاة من ظن أنه متطهر، وهذا يبطل بالحج الفاسد، فإنه يؤمر بإتمامه وهو فاسد^(٢).

= قال المحلي في شرحه: والصحة من حيث هي الشاملة لصحة العبادة ولصحة العقد موافقة الفعل ذي الوجهين وقوعاً للشرع، والوجهان موافقة الشرع ومخالفته، أي: الفعل الذي يقع تارة موافقاً للشرع لاستجماعه ما يعتبر فيه شرعاً، وتارة مخالفاً له لانتفاء ذلك عبادة كان كالصلاة، أو عقداً كالبيع لصحة موافقته الشرع بخلاف ما لا يقع إلا موافقاً للشرع كعرفة الله تعالى، إذ لو وقعت مخالفة له أيضاً كان الواقع جهلاً لا معرفة، فإن موافقة الشرع ليست من مسمى الصحة فلا يسمى هو صحيحاً انتهى.

وعرفهما الشيخ علاء الدين المرداوي في (التحرير) بقوله: الصحة مطلقاً ترتب الأثر المطلوب من الفعل عليه، فبصحة العقد يترتب أثره من ملك غيره، وبصحة العبادة يترتب أجزاؤها وهو الكفاية في إسقاط التعبد ويختص الأجزاء بالعبادة.

(١) قوله: «والمتكلمون... إلخ» ثمرة الخلاف بين الفقهاء والمتكلمين تظهر في صلاة من ظن أنه متطهر ثم تبين له خلاف ظنه، فعلى اصطلاح المتكلمين صلاته صحيحة لأنه وافق الأمر المتوجه عليه في الحال، وأما القضاء فوجبه بأمر مجدد فلا يشتق منه اسم الصحة، وهذه الصلاة فاسدة عند الفقهاء لأنها غير مجزئة، وكذلك من قطع صلاته بإنقاذ غريق فصلاته صحيحة عند المتكلم فاسدة عند الفقيه. قال أبو حامد في المستصفي: وهذه الاصطلاحات وإن اختلفت فلا مشاحة فيها، إذ المعنى متفق عليه. انتهى.

والحاصل: أن الصحة عند المتكلمين موافقة الأمر، فكل من أمر بعبادة فوافق الأمر بفعلها كان قد أتى بها صحيحة وإن اختلف شرط من شروطها أو وجد مانع. وهذا أعم من قول الفقهاء؛ لأن كل صحة فهي موافقة الأمر، وليس كل موافقة الأمر بصحة عندهم.

(٢) قوله: «وهذا يبطل بالحج الفاسد... إلخ» أورد الفقهاء على المتكلمين ما تقريره: لو كانت الصحة موافقة الأمر لكان الحج الفاسد صحيحاً، لأنه مأمور بإتمامه والمضي فيه، فالتمم له موافق الأمر بإتمامه فيجب أن يكون صحيحاً؛ لكنه فاسد باتفاق فوجب أن لا تكون الصحة موافقة الأمر، بل ما ذكرنا من كونه كافياً في إسقاط =

وأما العقود فكل ما كان سبباً لحكم إذا أفاد حكمه المقصود منه فهو صحيح وإلا فهو باطل^(١)، فالباطل هو الذي لم يثمر والصحيح الذي أثمر، والفساد مرادف الباطل فهما إسمان لمسمى واحد. وأبو حنيفة أثبت قسماً بين الباطل والصحيح^(٢) جعل الفساد عبارة عنه، وزعم أنه عبارة عما كان

= القضاء. وأجاب المتكلمون عن هذا الإيراد: بأننا لا نسلم أن الحج الفساد وقع على موافقة الأمر، بل على مخالفته حيث فعل فيه ما أفسده، وحينئذ انتفاء صحته لانتفاء موافقة الأمر فيه، فأما كون المفسد له مأموراً بإتمامه فلا يلزم منه أن يكون امتثاله الأمر بإتمامه يوجب صحته لوجهين:

أحدهما: أن الأمر بإتمامه أمر طراً على الأمر الأول إما حفظاً لحرمة الوقت من الهتك بعد انعقاد سبب احترامه بالإحرام، أو عقوبة للمفسد له على إفساده بمنعه من التخفيف عليه ومعارضته له بنقيض قصده، كالواطئ في نهار رمضان، ونحن إنما نريد بالأمر الذي الصحة موافقته الأمر: الابتدائي، أي: الذي أمر به المكلف ابتداءً.

الوجه الثاني: إنما نقول إن الصحة موافقة الأمر فيما نعلم أن الشارع طلب منا تصحيحه، والحج الفساد نعلم أن الشارع لم يرد منا تصحيحه؛ لأن تصحيحه بعد استقرار فساده محال، والشرع ما كلفنا بالمحال، فبان بما ذكرنا أن الحج الفساد غير واحد.

وحاصل الجواب بالوجهين يرجع إلى تخصيص الدعوى، فكأنهم قالوا: إن الصحة موافقة الأمر الخاص وهو الابتدائي، أو ما علمنا إرادة الشرع تخصيص تصحيح مأمور منا.

(١) قوله: «فكل ما كان سبباً لحكم... إلخ» وذلك كعقد البيع والرهن والنكاح ونحوها، فإنها أسباب ترتب أحكامها المقصودة بها عليها، وذلك؛ لأن العقد لم يوضع إلا لإفادة مقصود كملك المبيع في البيع، وملك البضع في النكاح، وحفظ الحق في الرهن، فإذا أفاد العقد مقصوده فهو صحيح، وحصول مقصوده هو ترتب حكمه عليه؛ لأن العقد مؤثر لحكمه وموجب له. قال الأمدى: ولا بأس بتفسير الصحة في العبادات بهذا. قال المحقق الطوفي: قلت لأن مقصود العبادة إقامة رسم التعبد وبراءة ذمة العبد منها، فإذا أفادت ذلك كان هو معنى قولنا إنها كافية في سقوط القضاء فتكون صحيحة.

(٢) قوله: «وأبو حنيفة أثبت... إلخ» يعني: أن الحنفية لم يجعلوا الفساد مرادفاً =

مشروعاً بأصله غير مشروع بوصفه، ولو صح له هذا المعنى لم ينازع في العبارة^(١)، لكنه لا يصح، إذ كل ممنوع بوصفه فهو ممنوع بأصله.

= للباطل، بل جعلوهما من باب الأعم والأخص كالحيوان والإنسان، إذ كل باطل فاسد وليس كل فاسد باطل.

وحاصله: أن الحنفية قالوا: إن المنهي عنه إن كان لكون النهي عنه لأصله فهي البطلان كما في الصلاة بدون بعض الشروط أو الأركان، وكما في بيع الملاقح، وهي ما في البطون من الأجنة لانعدام ركن من البيع أي: المبيع، وإن كان النهي عنه لوصفه فهي الفساد كما في صوم يوم النحر للإعراض بصومه عن ضيافة الله للناس بلحوم الأضاحي التي شرعها فيه، وكما في بيع الدرهم بالدرهمين لاشتماله على الزيادة فيأثم به ويفيد بالقبض الملك الخبيث، ولو نذر صوم يوم النحر صرح نذره، لأن المعصية في فعله دون نذره ويؤمر بفطره وقضائه ليتخلص عن المعصية وفي بالنذر، ولو صامه خرج عن عهدة نذره لأنه أدى الصوم كما التزمه فقد اعتد بالفساد أما الباطل فلا يعتد به.

وأنت إذا تأملت ذلك وجدت الخلاف لفظياً إذ حاصله: أن مخالفة ذي الوجهين للشرع بالنهي عنه لأصله كما تسمى بطلائاً هل تسمى فساداً؟ أو لوصفه كما تسمى فساداً هل تسمى بطلائاً؟ فعند الحنفية لا وعندنا نعم، والاعتداد بالفساد دون الباطل لا ينافي كون الخلاف لفظياً، على أن أصحابنا وأصحاب الشافعي فرقوا بين الفاسد والباطل في الفقه في مسائل كثيرة، قال المرداوي في شرح التحرير: غالب المسائل التي حكموا عليها بالفساد إذا كان مختلفاً فيها بين العلماء، والتي حكموا عليها بالبطلان إذا كانت مجعماً عليها أو الخلاف فيها شاذ. ثم وجدت بعض أصحابنا قال: الفاسد من النكاح ما يسوغ فيه الاجتهاد، والباطل ما كان مجعماً على بطلانه انتهى. وهو يحقق لك أن الخلاف لفظي فتنبه.

(١) قوله: «ولو صح له هذا المعنى... إلخ» يعني لو صح لأبي حنيفة هذا القسم يعني: التفرقة بين الباطل والفساد لم يناقشه أحد في التعبير عنه بالفساد، ولكنه ينازع فيه من جهة أن كل ممنوع بوصفه ممنوع بأصله؛ لأن الباطل هو الذي لا يثمر والفساد أيضاً لا يثمر.

فصل

في القضاء والإعادة والأداء

الإعادة فعل الشيء مرة أخرى، والأداء فعله في وقته^(١)، والقضاء فعله بعد خروج وقته المعين شرعاً.

فلو غلب على ظنه في الواجب الموسع أنه يموت قبل آخر الوقت لم يجز له التأخير، فإن أخره وعاش لم يكن قضاء لوقوعه في الوقت. والزكاة واجبة على الفور، فلو أخرها ثم فعلها لم تكن قضاء؛ لأنه لم يعين وقتها بتقدير وتعيين، ومن لزمه قضاء صلاة على الفور فأخر لم نقل أنه قضاء القضاء، فإذا اسم القضاء مخصوص بما عُنِي وقته شرعاً ثم فات الوقت قبل الفعل، ولا فرق بين فواته لغير عذر أو لعذر، كالنوم والسهو والحيز في الصوم والمرض والسفر.

وقال قوم الصيام من الحائض بعد رمضان ليس بقضاء؛ لأنه ليس بواجب، إذ فعله حرام ولا يجب فعل الحرام، فكيف تؤمر بما تعصي به؟ ولا خلاف في أنها لو ماتت لم تكن عاصية.

وقيل في المريض والمسافر لا يلزمهما الصوم أيضاً^(٢)، فلا يكون ما يفعلانه بعد رمضان قضاء. وهذا فاسد لوجوه ثلاثة:

(١) قوله: «والأداء فعله في وقته» يعني: المقدر له شرعاً. وإنما قلنا وقته المقدر له احترازاً مما ربط الأمر بفعله بوجود سببه كإنكار المنكر إذا ظهر وإنقاذ غريق إذا وجد وكالجهد إذا تحرك العدو أو حصر البلد، فإن هذا كله فعل مأمور به ولا يوصف بالأداء في الاصطلاح لعدم تقدير وقته، وإن كان قد يقال في فاعله أنه أدى الواجب بمعنى أنه امتثل أمر الله تعالى. وقولنا شرعاً: احترازاً من العرف والعقل، فإنهما لا تصرف لهما في تقدير أوقات العبادات الشرعية ولا غيرها من أحكام الشرع.

(٢) قوله: «وقيل... إلخ» حاصل هذا القيل أن المأمور به إن كان فواته في وقته لا لعذر ففعله بعد الوقت يكون قضاء، وإن كان لعذر لم يكن فعله بعد الوقت قضاء، =

أحدها: ما روي عن عائشة رضي الله عنها أنها قالت^(١): كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ فتؤمر بقضاء الصوم، ولا تؤمر بقضاء الصلاة. والأمر بالقضاء إنما هو النبي ﷺ على ما نقرره فيما يأتي.

الثاني: أنه لا خلاف بين أهل العلم في أنهم ينون القضاء^(٢).

الثالث: أن العبادة متى أمر بها في وقت مخصوص فلم يجب فعلها فيه لا يجب بعده^(٣) ولا يمتنع وجوب العبادة في الذمة بناء على وجود

= كالحائض والمريض والمسافر يفوتهم صوم رمضان لعذر الحيض والسفر فيستدركونه بعده.

(١) قوله: «أحدها ما روي عن عائشة... إلخ» هكذا رأيت هذا الحديث في النسخة التي بيدي، ورواه الترمذي عن عائشة بلفظ: «كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ ثم نطهر فيأمرنا بقضاء الصيام ولا يأمرنا بقضاء الصلاة». قال أبو عيسى: هذا حديث حسن. ورواه ابن ماجه بلفظ: «كنا نحيض عند النبي ﷺ فيأمرنا بقضاء الصوم». ووجه الاستدلال به أن عائشة رضي الله عنها سمتة قضاء وأخبرت أن النبي ﷺ كان يسميه قضاء ويأمر به. لا يقال: إنما سماه قضاء لغة، والقضاء والأداء في اللغة قد يكونان بمعنى واحد نحو قضيت الدين وأديته لأننا نقول: هو وإن كان في اللغة كذلك إلا أن ألفاظ الشرع المبينة لأحكام الشرع إنما تحمل على موضوعاتها الشرعية الاصطلاحية، والقضاء والأداء في الاصطلاح الشرعي متغايران.

(٢) قوله: «أنهم ينون القضاء» الضمير للحائض والمريض والمسافر. وتقريره: أن المذكورين إذا صاموا بعد زوال عذرهم تجب عليهم نية القضاء بالإجماع، وكل ما وجبت فيه نية القضاء فهو قضاء، إذ لو كان أداء لما جاز أن ينووا القضاء؛ لأنهم حينئذ ينون غير الواجب عليهم، فلا يكون لهم عملاً بقوله عليه السلام: «وإنما لكل امرئ ما نوى».

(٣) قوله: «الثالث أن العبادة... إلخ» حاصلة: أن ثبوت العبادة في الذمة غير ممتنع، كما أن ثبوت دين الأدمي في الذمة غير ممتنع، وإذا كان ثبوتها في الذمة جائزاً كان فعلها خارج وقتها بعد ثبوتها في الذمة قضاء كدين الأدمي، ومنشأ الخلاف أن شرط القضاء هل هو تقدم وجوب الفعل أو تقدم سببه فقط؟ =

السبب مع تعذر فعلها، كما في النائم والناسي، وكما في المحدث تجب عليه الصلاة مع تعذر فعلها منه في الحال، وديون الأدميين تجب على المعسر مع عجزه عن أدائها.

فصل

في العزيمة والرخصة^(١)

العزيمة في اللسان: القصد المؤكد ومنه قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْماً^(٢)﴾ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ﴿٣﴾. والرخصة: السهولة واليسر، ومنه رخص السعر^(٣) إذا تراجع وسهل الشراء.

فأما في عرف حملة الشرع فالعزيمة الحكم الثابت من غير مخالفة دليل شرعي^(٤)، وقيل ما لزم إيجاب الله تعالى، والرخصة استباحة المحظور

= فعلى الأول لا يكون فعل الحائض للصوم بعد رمضان قضاء؛ لأنه لم يكن واجباً عليها فانتفاء القضاء لانتفاء شرطه. وعلى الثاني يكون قضاء؛ لأن حقيقة الوجوب وإن انتفت لكن سبب الوجوب موجود وهو أهليتها للتكليف.

ثم تقدم السبب قد يكون مع الإثم بالترك، كالتارك المتعمد المتمكن من الفعل، وقد لا يكون مع الإثم كالتائم والحائض، ثم المزيل للإثم قد يكون من جهة العبد كالسفر، وقد لا يكون كالحيض، ثم قد يصح معه الأداء كالمرض، وقد لا يصح إما شرعاً كالحيض أو عقلاً كالنوم. قال المحقق الطوفي: التحقيق إن التزام العبادة واجب حال العذر عملاً بالخطاب السابق، وإيقاعها حينئذ غير واجب لأجل العذر.

(١) هما الأمر الثالث من الأمور التي هي كاللواحق لكليات خطاب الوضع.

(٢) قوله: ﴿وَلَمْ يَجِدْ لَهُ عَزْماً﴾ أي: قصداً بليغاً، وسمي بعض الرسل أولى العزم لتأكيد قصدهم في طلب الحق.

(٣) قوله: «ومنه رخص السعر» بضم الخاء المعجمة.

(٤) قوله: «الحكم الثابت... إلخ» يتناول الواجب والمندوب وتحريم الحرام وكراهة

المكروه، فالعزيمة واقعة في جميع هذه الأحكام. ولهذا قال أصحابنا: إن سجدة

ص هل هي من عزائم السجود أو لا؟ مع أن سجدة القرآن كلها عندهم ندب. =

مع قيام الحاضر^(١)، وقيل ما ثبت على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح، ولا يسمى ما لم يخالف الدليل رخصة^(٢) وإن كان فيه سعة، كإسقاط صوم

= وقوله: «من غير مخالفة دليل شرعي» احتراز من مخالفة الدليل العقلي، فإن ذلك لا تستعمل فيه الرخصة والعزيمة، وزاد غير المصنف في الحد خال عن معارض راجح وهذا يغني عنه قوله: «الحكم الثابت»؛ لأن الدليل متى كان له معارض لم يكن حكمه ثابتاً؛ لأن المعارض إما أن يكون مساوياً أو راجحاً فإن كان مساوياً لزم الوقف وانتفت العزيمة ووجب طلب المرجح الخارجي، وإن كان راجحاً لزم العمل بمقتضاه وانتفت العزيمة وثبتت الرخصة، كتحریم الميتة عند عدم المخمصة هو عزيمة؛ لأنه حكم ثابت للدليل خلا عن معارض، فإذا وجدت المخمصة حصل المعارض للدليل التحريم، وهو راجح عليه حفظاً للنفس فجاز الأكل وحصلت الرخصة.

(١) قوله: «والرخصة استباحة المحظور... إلخ» عرف الرخصة بتعريفين أولها قريب من الثاني. غير أن الاستباحة قد يكون مستندها الشرع فيلزم أن يكون لمعارضة دليل راجح، كأكل الميتة في المخمصة، فإنه استباحة للميتة المحرمة شرعاً مع قيام السبب المحرم وهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ الْمَيْتَةُ﴾ للدليل شرعي راجح على هذا السبب، وهو قوله سبحانه وتعالى: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ فِي مَخْمَصَةٍ غَيْرَ مُتَجَانِفٍ لِإِثْمٍ فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾، فإن هذا خاص، وبسبب التحريم عام، والخاص مقدم هذا مع النصوص والإجماع الخاص على حفظ النفوس واستبقائها. وقد لا تكون الاستباحة مستندة إلى الشرع فيكون ذلك معصية محضة لا رخصة، فلو قيل استباحة المحظور شرعاً مع قيام السبب الحاضر لصح وسأوى الثاني.

وقوله: «ما ثبت على خلاف دليل شرعي» احتراز مما ثبت على وفق الدليل، فإنه لا يكون رخصة بل عزيمة كالصوم في الحضر. وقوله: «لمعارض راجح» احتراز مما كان لمعارض غير راجح، بل إما مساو فيلزم الوقف على حصول المرجح، أو قاصر عن مساواة الدليل الشرعي فلا يؤثر وتبقى العزيمة بحالها. وقال ابن حمدان من أصحابنا في كتابه المقنع الأصولي: الرخصة ثبوت حكم لحالة مقتضية مخالفة مقتضى دليل يعمها. وهذا الحد أجود حدود الرخصة.

(٢) قوله: «ولا يسمى... إلخ» هذا كالامتحان لحد العزيمة والرخصة بالتفريع عليه، كاستباحة المباحات من مأكول ومشروب وتنزه ونحوه، وعدم وجوب صوم شوال لا يسمى رخصة لكونه لا يخالف دليلاً، وشرط الرخصة مخالفة الدليل.

شوال وإباحة المباحات، لكن ما حطّ عنا من الإصر الذي كان على غيرنا يجوز أن يسمى رخصة مجازاً^(١)، لما وجب على غيرنا، فإذا قابلنا أنفسنا به حسن إطلاق ذلك. فأما إباحة التيمم إن كان مع القدرة على استعمال الماء لمرض أو زيادة ثمن سمي رخصة، وإن كان مع عدمه فهو معجوز عنه، فلا يمكن تكليف استعماله الماء مع استحالته، فكيف يقال السبب قائم^(٢)؟ فإن قيل فكيف يسمى أكل الميتة رخصة مع وجوبه في حال الضرورة؟ قلنا: يسمى رخصة من حيث أنه فيه سعة، إذ لم يكلفه الله تعالى إهلاك نفسه، ولكون سبب التحريم موجوداً وهو خبث المحل ونجاسته، ويجوز أن يسمى عزيمة من حيث وجوب العقاب بتركه فهو من قبيل الجهتين^(٣)، فأما الحكم الثابت على خلاف العموم^(٤)، فإن كان الحكم في بقية الصور لمعنى موجود في

(١) قوله: «لكن ما حطّ عنا من الإصر... إلخ» الإصر بالكسر: الذنب والثقل، وأصله من الضيق والحبس. يقال: أصره بأصره إذا حبسه وضيق عليه. قال في النهاية: يعني ما خفف عنا معاشر الأمة الإسلامية من التغليب الذي كان على الأمم قبلنا، كقطع محل النجاسة من الثوب والبدن وهتك العصاة بوجود معاصيهم مكتوبة على أبوابهم فيعاقبون عليها، وهي الأصار والأغلال الموضوعة عنا ببركة نبينا محمد ﷺ، فهو بالنسبة إلينا رخصة على سبيل المجاز، بمعنى أنه سهل علينا ما شدد عليهم رفقا من الله بنا مع جواز إيجابه علينا، كما أوجبه عليهم، لا على معنى أننا استبحنا شيئاً من المحرمات عليهم مع قيام المحرم في حقنا؛ لأن المحرم لذلك إنما كان عليهم المكلفون به لا نحن فهذا وجه التجوز: أما كون ذلك عزيمة في حقهم فهو حقيقة؛ لأنه طلب منهم طلباً مؤكداً بدليل خال عن معارض، وهذه حقيقة العزيمة.

(٢) قوله: «فكيف يقال السبب قائم» أي ويلزم من قيامه وجود الرخصة، وحاصله: أن هذا القسم لا يسمى رخصة؛ لأنه لا يمكن تكليف استعمال الماء مع عدمه.

(٣) قوله: «فهو من قبيل الجهتين» أي: فهو من حيث إسقاط العقاب عن فعله هو فسحة ورخصة، ومن حيث إيجاب العقاب على تركه هو عزيمة. وحاصله: أن النفس يتعلق بها حقان حق الله تعالى وحق المكلف، فكل تكليف يتعلق بالحقين فهو بالإضافة إلى حق الله تعالى عزيمة وبالإضافة إلى حق المكلف رخصة.

(٤) قوله: «فأما الحكم الثابت على خلاف العموم... إلخ» بيانه: أن ما خص به العام =

الصورة المخصصة، كبيع العرايا المخصوص من المزانة المنهي عنها فهو حينئذ رخصة، وإن كان لمعنى غير موجود في الصورة المخصصة، كإباحة الرجوع في الهبة للوالد المخصوص من قوله عليه السلام العائد في هبته كالعائد في قبته فليس برخصة؛ لأن المعنى الذي حرم لأجله الرجوع في الهبة غير موجود في الوالد^(١).

= من الأحكام لا يخلو إما أن يختص ذلك المخصص للعام بمعنى لا يوجد في بقية صوم العام أو لا يختص، فإن اختص بمعنى لا يوجد في بقية الصور فليس برخصة، وذلك كالأب المخصوص بجواز الرجوع في الهبة لابنه من عموم قوله عليه السلام: «ليس لنا مثل السوء العائدة في هبته كالكلب يعود في قبته» رواه البخاري وصححه الترمذي. فإن اختصاص الأب بجواز الرجوع في الهبة لمعنى خاص فيه، وهو الأبوة دون سائر الواهيين، فهو من باب تخصيص العموم لا من باب الرخص، وإن لم يختص ذلك المخصص بمعنى لا يوجد في بقية صورته كان رخصة كالعرايا المخصصة من بيع المزانة، فإن المزانة بيع التمر بالطرب، وقد نهى عنه نهياً عاماً ثم خصت منه العرايا في خمسة أوسق فما دونها للحاجة بشروط ذكرت في كتب الفروع، وصرحت الرواة بلفظ الرخصة فيها ففي الصحيحين والترمذي من حديث زيد بن ثابت أن النبي ﷺ نهى عن المزانة، إلا أنه قد رخص في بيع العرايا بخرصها.

(١) قوله: «لأن المعنى... إلخ» بيان للفرق بين المسألتين، والظاهر أن المعنى المخصص للأب من عموم منع الرجوع في الهبة دائم القيام به وهو الأبوة، والمخصص لمحل الرخصة من عموم دليل العزيمة عارض غير لازم، كالمخمة في أكل الميتة والحاجة في العرايا. واعلم أن هذا الفرق لا يؤثر ولا يناسب اختلاف الحكم في الصورتين المذكورتين، بل الأشبه أنهما يسميان رخصة أعني رجوع الأب في الهبة، وجواز العرايا ونحوها لوجهين: أحدهما: أن معنى الرخصة لغة وشرعاً مشترك بينهما، أما اللغة؛ فلأن الرخصة من السهولة وفي تجويز الرجوع للأب في الهبة تسهيل عليه، وأما شرعاً؛ فلأن رجوعه على خلاف دليل شرعي لمعارض راجح، وهذا حد الرخصة فوجب أن يكون رخصة.

الثاني: أن الرخصة تقابل العزيمة ولا شك أن تحريم الرجوع في الهبة على الأجانب عزيمة فوجب أن يكون بجوازه للأب رخصة.

باب في أدلة الأحكام

الأصول^(١) أربعة: كتاب الله وسنة رسوله ﷺ والإجماع ودليل العقل المبقي على النفي الأصلي^(٢). واختلف في قول الصحابي وشرع من

(١) قوله: «الأصول» مبتدأ خبره «أربعة» واللام للعهد لتقدم ذكر الأصول في قوله: «أصول الفقه أدلته الدالة عليه»، ويجوز أن يجعل «أربعة» خبر مبتدأ محذوف والتقدير الأصول التي وعدنا بالكلام عليها هي أربعة.

(٢) قوله: «ودليل العقل... إلخ» لم يرد بذلك أن الأحكام الشرعية تدرك بالعقل، ولكن المراد أن العقل دل على براءة الذمة عن الواجبات، وسقوط الحرج عن الخلق في الحركات والسكنات قبل بعثه الرسل عليهم الصلاة والسلام، وتأيدهم بالمعجزات، وانتفاء الأحكام معلوم بدليل العقل قبل ورود السمع، ونحن على استصحاب ذلك إلى أن يرد السمع، فإذا ورد نبي وأوجب خمس صلوات فتبقى الصلاة السادسة غير واجبة لا بتصريح النبي بنفيها، لكن كان وجوبها منتفياً، إذ لا مثبت للوجوب فيبقى على النفي الأصلي، وهذا معنى قول المصنف دليل العقل المبقي على النفي الأصلي.

فالمبقي بضم الميم وكسر القاف المشددة، والبقاء على ذلك من جهة أن نطق النبي عليه الصلاة والسلام بالإيجاب قاصر على الخمسة، فبقي على النفي في حق السادسة، وكأنه السمع لم يرد بها، وكذلك إذا أوجب صوم رمضان بقي صوم شوال على النفي الأصلي، وإذا أوجب عبادة في وقت بقيت الذمة بعد انقضاء الوقت على البراءة الأصلية، وإذا أوجب شيئاً على القادر بقي العاجز على ما كان عليه. ومن هذا يتضح لك أن النظر في الأحكام إما أن يكون في إثباتها أو في نفيها، أما إثباتها فالعقل قاصر عن الدلالة عليه، وأما النفي فالعقل قد دل عليه إلى أن يرد الدليل السمعي بالمعنى الناقل من النفي الأصلي فانتفض دليلاً على أحد الشطرين وهو النفي، ومن ثم قال الغزالي في المستصفى: تسمية العقل أصلاً من أصول الأدلة تجوز انتهى. وقد علمت وجه التجوز فيه.

قبلنا^(١)، وسنذكر ذلك إن شاء الله تعالى .

وأصل الأحكام كلها من الله سبحانه، إذ قول الرسول ﷺ إخبار عن الله

(١) قوله: «اختلف في قول الصحابي وشرع من قبلنا» تبع المصنف في ذلك الغزالي في المستصفى، كما أنه تابع له في أكثر ما في الكتاب، فاقصر هنا على هذين مما اختلف الأصوليون فيه وأوردها بتمامها العلامة محمد بن الحسن الواسطي الشافعي في كتابه الجوهر الفريد شرح مختصر ابن الحاجب الأصولي، فقال بعد أن ذكر الكتاب والسنة والإجماع والقياس: وقول الصحابي فتياه عن اجتهاد إن لم يخالف بفتح اللام فيها.

والمصالح المرسلة: اعتبار أمر مناسب لم يرد الشرع فيه بإعتبار ولا إلغاء. والاستصحاب: وهو الاستمرار على ما عهد من نفي أو إثبات أصلي أو حكم شرعي، وهو المعبر عنه في السنة الفقهاء بقولهم: الأصل بقاء ما كان على ما كان والأصل عدم كذا أو بقاءه.

والبراءة الأصلية: استصحاب خاص، وهو الاستمرار على الحكم بفراغ الذمة الثابت قبل وجودها أو قبل الدعوى باشتغالها.

والعوائد: جمع عادة وهي الأمر المتكرر المعاود أو هي معاودة الأمر وتكرره، وفي تخصيص العموم بها خلاف وتفصيل مثل أن يرد الشرع بحكم عام للناس فيه عادة خاصة فينزل العموم على خصوص العادة فيه.

والاستقراء: تتبع الجزئيات والحكم على كلها بمثل حكمها، وإن شئت فقل هو الحكم على كلي بما حكم به في جزئياته.

وسد الذرائع: وهو حسم مواد المفاصد بالمنع من يسيرها لئلا يتوصل منه إلى كبيرها، كتحريم يسير الخمر الداعي إلى كثيره.

والاستدلال: هو النظر، وهو ترتيب أمرين أو أمور معلومة لاكتساب مجهول.

والاستحسان: هو العدول بالمسألة عن حكم نظائرها لمعنى أو مصلحة أرجح.

والأخذ بالأخف: وهو التزام أقل الأحكام أو أيسرها؛ لأنه المتيقن، وما زاد منفي بالاستصحاب أو البراءة الأصلية.

والعصمة: وهي كون العين أو المنفعة ممنوعة من تملك الغير أو استعماله لها لثبوت الحق فيها لمن هو له، وهي راجعة إلى ضرب من الاستحسان؛ لأننا نستصحب حكم الملك للمالك فيمتنع مزاحمة غيره له. هذا كلامه وستمرك هذه الأصول في هذا الكتاب نفيًا أو إثباتًا.

بكذا^(١) والإجماع يدل على السنة، فإذا نظرنا إلى ظهور الحكم عندنا فلا يظهر إلا بقول الرسول ﷺ، فإننا لا نسمع الكلام من الله تعالى ولا من جبريل عليه السلام، وإنما ظهر لنا من رسول الله ﷺ، والإجماع يدل على أنهم استندوا إلى قوله، لكن إذا لم نحرر النظر وجمعنا المدارك صارت الأصول التي يجب فيها النظر منقسمة إلى ما ذكرنا.

فصل

وكتاب الله سبحانه هو كلامه^(٢)، وهو القرآن الذي نزل به جبريل عليه السلام على النبي ﷺ، وقال قوم: الكتاب غير القرآن^(٣) وهو باطل. قال الله

(١) قوله: «إذ قول الرسول... إلخ» تعليل وبيان لقوله وأصل الأحكام كلها من الله سبحانه.

(٢) قوله: «وكتاب الله سبحانه» لما بين المصنف كمية الأصول أخذ في الاستدلال عليها أول أول. وأولها الكتاب فبدأ بذكره. وقوله: «الذي نزل به جبريل» احتراز به عن قول من يثبت كلام النفس؛ لأنه لا يصح فيه التنزيل عنده ونحن لا نثبت ذلك. وهذه المسألة طول الأشعرية والمتأولة ذبولها وانتصروا لها بما هو تكلف وخروج عن الظاهر، بل القاطع من غير ضرورة إلا خيالات لاغية وأوهام متلاشية، وما ذكره معارض بأن المعاني لا تقوم شاهداً إلا بالأجسام، فإن أجازوا معنى قام بالذات القديمة فليجيزوا خروج صوت من الذات القديمة وليست جسماً، إذ كلا الأمرين خلاف للشاهد، ومن أحوال كلاماً لفظياً من غير جسم فليحل ذاتاً مرئية غير جسم ولا فرق. وأيضاً فإن الكلام عرض يحتاج إلى محل يقوم به وقد جعلوا ذلك المحل النفس، فأثبتوا لله نفساً وأثبتوا فيه الجوهر والعرض إلى غير ذلك مما الكلام لا طائل تحته. والله تعالى متكلم بكلام يليق بذاته تعالى فنحن نؤمن به ولا نبحت عن حقيقته والله الهادي.

(٣) قوله: «وقال قوم: الكتاب غير القرآن» هؤلاء القوم لم يسمهم الشيخ، فإن كان هذا النقل صحيحاً فهؤلاء القوم إما مخطئون أو نزاع معهم لفظي. أما وجه خطأهم فهو أن يكونوا نظروا إلى تغاير لفظ القرآن والكتاب فحكموا بالتغاير ولم ينظروا في الدليل المذكور بعد. وأما وجه كون نزاعهم لفظياً فهو أن يكونوا خصّوا كلام الله تعالى بكلامه النفسي على ما هو رأي الجهمية، وخصّوا القرآن بهذه العبارات =

تعالى : ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنصِتُوا - إِلَى قَوْلِهِ - إِنَّا سَمِعْنَا كِتَابًا أُنزِلَ مِن بَعْدِ مُوسَىٰ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا ۖ﴾ . فأخبر الله تعالى أنهم استمعوا القرآن^(١) وسموه قرآنًا وكتاباً، وقال تعالى : ﴿حَمْدٌ ۝١ وَالْكِتَابِ الْمُبِينِ ۝٢﴾ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا ۖ وقال تعالى : ﴿وَلَئِنَّ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا ۖ﴾ وقال : ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ ۝٧٧﴾ فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ ۝٧٨ ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ ۝٧٩﴾ فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ ۝٨٠ ، سماه قرآنًا وكتاباً وهذا مما لا خلاف فيه بين المسلمين^(٢) . وهو ما نقل إلينا بين دفتي المصحف نقلاً متواتراً وقيدناه بالمصاحف^(٣) ؛ لأن الصحابة رضي الله عنهم بالغوا في نقله وتجريده عما سواه حتى كرهوا التعاشير والنقط كيلا يختلط بغيره ، فنعلم أن

= المتولة الدالة على المعنى النفسي عندهم . وحيث أن يرجع الكلام إلى إثبات المعنى النفسي وتخرج هذه المسألة عن التنازع فيها .

(١) قوله : «فأخبر تعالى أنهم استمعوا القرآن» يرد عليه احتمال أنهم سموه كتاباً لغة لجمعه الأحكام وغيرها ، ولا يلزم من ذلك أن يكون القرآن كتاب الله ، إلا أن هذا الاحتمال بعيد جداً مخالف لمبادأة الأفهام الصحيحة عند سماعها هذا الكلام أن مراده كتاب الله .

(٢) قوله : «وهذا مما لا خلاف فيه . . . إلخ» أي : أن الأمة أجمعت على اتحاد مسمى اللفظين الكتاب والقرآن أي : أن مسماهما واحد ، فالكتاب هو القرآن والقرآن هو الكتاب والكتاب هو كتاب الله تعالى .

(٣) قوله : «وهو ما نقل إلينا . . . إلخ» هذا التعريف لا يستقيم ، إذ هو حد للشيء بما تتوقف معرفته عليه ؛ لأن وجود المصحف ونقله فرع تصور القرآن فلا يعرف القرآن بهما ولا يلزم الدور . وقد يقال نحن بعد ما علمنا أن ههنا ما نقل بين الدفتين ، وما لم ينقل كالمسوخ تلاوته ، وما نقل ولم يتواتر نحو : (ثلاثة أيام متتابعات) أردنا تخصيص الاسم بالقسم الأول دون الأخيرين ليعلم أن ذلك هو الدليل ، وعليه بني الأحكام من منع التلاوة والمس محدثاً وإلا فهو اسم علم شخصي ، والتعريف لا يكون إلا للحقائق الكلية ، بل قد نبهنا على أن ضابط معرفته التواتر في متون المصحف وصدور الحفاظ دون التحديد والتعريف وهو الحق .

المكتوب في المصحف^(١) هو القرآن وما خرج منه فليس منه، إذ استحيل في العرف والعادة مع توفر الدواعي على حفظ القرآن أن يهمل بعضه، فلا ينقل أو يخلط به ما ليس منه.

فصل

فأما ما نقل نقلاً غير متواتر كقراءة ابن مسعود رضي الله عنه «فصيام ثلاثة أيام متتابعات» فقد قال قوم ليس بحجة؛ لأنه خطأ قطعاً، لأنه واجب على الرسول تبليغ القرآن طائفة من الأمة تقوم الحجة بقولهم، وليس له مناجاة الواحد به، وإن لم ينقله من القرآن^(٢) احتمال أن يكون مذهباً واحتمل أن يكون خبراً، ومع التردد لا يعمل به.

والصحيح أنه حجة لأنه يخبر أنه سمعه من النبي ﷺ فإن لم يكن قرآنًا فهو خبر، فإنه ربما سمع الشيء من النبي ﷺ تفسيراً فظنه قرآنًا، وربما أبدل لفظه بمثلها ظناً منه أن ذلك جائز، كما روي عن ابن مسعود رضي الله عنه أنه كان يُجوز مثل ذلك، وهذا يجوز في الحديث دون القرآن ففي الجملة لا يخرج عن كونه مسموعاً من النبي ﷺ ومروياً عنه فيكون حجة كيف ما كان.

وقولهم يجوز أن يكون مذهباً قلنا: لا يجوز ظن مثل هذا بالصحابة رضي الله عنهم فإن هذا افتراء على الله وكذب عظيم، إذ جعل رأيه ومذهبه الذي ليس هو عن الله تعالى ولا عن رسوله قرآنًا، والصحابة رضي الله عنهم لا يجوز نسبة الكذب إليهم في حديث النبي ﷺ ولا في غيره، فكيف يكذبون في جعل مذاهبهم قرآنًا؟ هذا باطل يقيناً.

(١) قوله: «فنعلم أن المكتوب في المصحف» أي: المتفق عليه قال في المصحف للمعهد.

(٢) قوله: «وإن لم ينقله... إلخ» كذا في النسخة التي بيدي وفي المستصفي: (وإن لم يجعله) وهي أوضح.

فصل

والقرآن يشتمل على الحقيقة والمجاز، وهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأصلي على وجه يصح^(١)، كقوله: ﴿وَأَخْفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذَّلِيلِ^(٢)﴾ - وَسَلِّ الْقَرْيَةَ - جِدَاراً يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ - أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُم مِّنَ الْغَائِطِ - وَجَزَّوْا سَيِّئَةً سَيِّئَةً مِّثْلُهَا - فَمِنْ أَعَدَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ - إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ أَي أولياء الله، وذلك كله مجاز؛ لأنه استعمال اللفظ في غير موضوعه، ومن منع فقد كابر^(٣) ومن سلم وقال لا أسميه مجازاً فهو نزاع في عبارة لا فائدة في المشاحة فيه والله أعلم.

(١) قوله: «وهو اللفظ المستعمل... إلخ» عدل عن قولهم لعلاقة إلى قوله: «على وجه يصح» ليعلم المذهبين: مذهب: من يقول على وجه يصح أي: بحسب غير وضع أول، بل بمجرد المناسبة كما هو رأي الأكثر، ومذهب: من يقول على وجه يصح أي: بوضع ثان ملحوظ فيه الوضع السابق، كما هو رأي البعض بخلاف ما إذا قيل هو اللفظ المستعمل في غير وضع أول لعلاقة، فإنه لا يصح إلا على مذهب الأكثرين. والحاصل: أن قولنا على وجه يصح أعم من قولنا لعلاقة، وقيد الصحة يخرج مثل استعمال لفظ الأرض في السماء.

(٢) قوله: «جناح الذل» الجناح حقيقة للطائر من الأجسام، والمعاني والجمادات، لا توصف به في إثباته للذل مجاز قطعاً، والسؤال لأهل القرية فهو مجاز بالحذف، والجدار لا إرادة له، إذ الإرادة حقيقة من خصائص الحيوان أو الإنسان، وإنما هو كناية عن مقاربه الانقضا؛ لأن من أراد شيئاً قاربه، فكانت المقاربة من لوازم الإرادة فتجوز بها عنها، والجزاء لا يسمى سيئة حقيقة والقصاص حق فلا يكون عدواناً حقيقة أيضاً.

(٣) قوله: «ومن منع فقد كابر» أي: أن قوماً منعوا جواز وقوع المجاز في القرآن. ونسب الطوفي المنع إلى الظاهرية والرافضة. وحكى برهان الدين إبراهيم بن مفلح في طبقاته أن أبا الحسين الخريزي البغدادي الحنبلي له اختيارات منها: أنه لا مجاز في القرآن وأنه يجوز تخصيص الكتاب والسنة بالقياس. وحكى شيخ الإسلام ابن تيمية في كتاب الإيمان أن أبا الحسن هذا وأبا عبدالله بن حامد وأبا الفضل التميمي بن أبي الحسن التميمي منعوا أن يكون في القرآن مجاز. ومنع ذلك أيضاً =

فصل

قال القاضي: ليس في القرآن لفظ بغير العربية^(١) لأن الله تعالى قال:

= محمد بن حويز منداد وغيره من المالكية. ومنع منه داود بن علي وابنه أبو بكر ومنذر بن سعيد البلوطي وصنف فيه مصنفاً. ولما كان هؤلاء من العلم بمكان معروف تردد المصنف في الأمر فجعل ذلك إما مكابرة وإما نزاعاً في عبارة. وأقول: لا مكابرة وإنما الصواب الثاني، وبيانه: أن تقسيم اللفظ إلى حقيقة ومجاز هو اصطلاح حادث بعد انقضاء القرون الثلاثة، وأول من عرف أنه تكلم بلفظ المجاز أبو عبيدة معمر بن المثنى في كتابه (مجاز القرآن)، وقد بين هذا ابن السبكي في (عروس الأفراح)، ولكن لم يعن بالمجاز ما هو قسيم الحقيقة وإنما عنى بمجاز الآية ما يعبر به عن الآية. والمانعون قالوا: إنكم تقولون المجاز الكلمة المستعملة في غير ما وضعت له، وهذا يقتضي العلم بأن هذه الكلمة وضعت أولاً لكذا ثم استعملت في غيره، وهذا يتوقف على العلم بأن الألفاظ العربية وضعت أولاً لمعان ثم بعد ذلك استعملت في غيرها أو فيها فيكون لها وضع متقدم على الاستعمال، وهذا إنما يصح على قول من يجعل اللغات اصطلاحية فيدعي أن قوماً من العقلاء اجتمعوا واصطلحوا على أن يسموا هذا بكذا وهذا بكذا ويجعل هذا عاماً في جميع اللغات.

قال الإمام ابن تيمية: وهذا القول لا نعرف أحداً من المسلمين قاله قبل أبي هاشم بن الجبائي، فإنه تنازع هو وأبو الحسن الأشعري في مبدأ اللغات فقال أبو هشام: هي اصطلاحية، وقال الأشعري: هي توقيفية، ثم خاض الناس بعدهما في هذه المسألة. قال الإمام: والمقصود هنا أنه لا يمكن أحداً أن ينقل عن العرب، بل ولا عن أمة من الأمم أنه اجتمع جماعة فوضعوا جميع هذه الأسماء الموجودة في اللغة ثم استعملوها بعد الوضع، وإنما المعروف المنقول بالتواتر استعمال هذه الألفاظ فيما عنوه بها، فإن ادعى مدع أنه يعلم وضعاً يتقدم ذلك فهو مبطل فإن هذا لم ينقله أحد من الناس، وقد أطال الإمام النفس في هذه المسألة في كتابه (الإيمان) وحاصل الأمر تعذر معرفة تقدم وضع على وضع فلا مجاز بالمعنى الذي قالوه بل الكل موضوع فرجع إلى أنه نزاع في العبارة.

(١) قوله: «فصل قال القاضي» أراد به القاضي أبا يعلى. وأقول: أطال العلماء النفس =

﴿ وَلَوْ جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَقَالُوا لَوْلَا فُضِّلَتْ عَلَيْهُ أَعْجَمِيٌّ وَوَعَرِيٌّ ﴾ ولو كان فيه لغة العجم لم يكن عربياً محضاً وآيات كثيرة في هذا المعنى ولأن الله سبحانه تحدّاهم بالإتيان بسورة من مثله ولا يتحداهم بما ليس من لسانهم ولا يحسنونه، وروي عن ابن عباس وعكرمة رضي الله عنهما أنهما قالوا: فيه ألفاظ بغير العربية قالوا: ﴿ نَاشِئَةُ اللَّيْلِ ﴾ بالحشية و ﴿ كَيْشَكُوفٍ ﴾ هندية و ﴿ إِسْتَبْرَقٍ ﴾ فارسية وقال من نصر هذا: اشتمال القرآن على كلمتين ونحوهما أعجمية لا يخرجها عن كونه عربياً وعن إطلاق هذا الاسم عليه ولا يمهّد للعرب حجة، فإن الشعر الفارسي يسمى فارسياً وإن كان فيه آحاد كلمات عربية ويمكن الجمع بين القولين بأن تكون هذه الكلمات أصلها بغير العربية ثم عربتها العرب واستعملتها فصارت من لسانها بتعريبها واستعمالها لها وإن كان أصلها أعجمياً.

فصل

وفي كتاب الله سبحانه محكم ومتشابه كما قال تعالى: ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾.

قال القاضي^(١): المحكم المفسر، والمتشابه المجمل؛ لأن الله

= في هذه المسألة بما لا طائل له، وحاصل ما نذهب إليه أن ما كان معلوماً لمعنى عند غير العرب ثم استعملته العرب في ذلك المعنى كإسماعيل وإبراهيم وإسحاق ويعقوب ونحوها فمثل هذا لا ينبغي أن يقع فيه خلاف، والعجب كل العجب ممن خالف فيه. وأما ما كان من غير الأعلام فإن العرب استعملت كلمات أصلها أعجمية فعربتها بألستها وحولتها عن ألفاظ العجم إلى ألفاظها فصارت عربية، ثم نزل القرآن وقد اختلطت بكلام العرب. فمن قال: إنها عربية باعتبار التعريب الطارئ فهو صادق، ومن قال: إنها أعجمية يعني باعتبار أصلها فهو صادق، وهذا يجري بكل لسان وبكل زمان خصوصاً في زمننا لكثرة المخترعات فيه فتفطن لذلك واكتف به.

(١) قوله: «قال القاضي... إلخ» اعلم أنه متى أطلق القاضي عند الحنابلة فالمراد به محمد بن الحسين بن محمد بن خلف بن أحمد بن الفراء الإمام الكبير المتوفى سنة =

سبحانه سمي المحكمات أم الكتاب، وأم الشيء الأصل الذي لم يتقدمه غيره، فيجب أن يكون المحكم غير محتاج إلى غيره، بل هو أصل بنفسه وليس إلا ما ذكرنا.

وقال ابن عقيل: «المتشابه» هو الذي يغمض^(١) علمه على غير العلماء المحققين كآيات التي ظاهرها التعارض كقوله تعالى: ﴿هَذَا يَوْمٌ لَا يَنْطِقُونَ﴾ وقال في أخرى: ﴿قَالُوا يَنْوَلِّنَا مَنْ بَعَثَنَا مِنْ مَرْقَدًا﴾ ونحو ذلك. وقال آخرون: «المتشابه» الحروف المقطعة في أوائل السور والمحكم ما عداه. وقال آخرون: المحكم الوعد والوعيد والحرام والحلال والمتشابه القصص والأمثال، والصحيح أن المتشابه ما ورد في صفات الله سبحانه مما يجب الإيمان به ويحرم التعرض لتأويله، كقوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى - بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ - لِمَا خَلَقْتُ يَدَيَّ - وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ - تَجْرَى بِأَعْيُنِنَا﴾ ونحوه.

فهذا اتفق السلف رحمهم الله على الإقرار به، وإمراره على وجهه، وترك تأويله، فإن الله سبحانه ذم المتبعين لتأويله وقرنهم في الذم بالذين يبتغون الفتنة وسماهم أهل زيع، وليس في طلب تأويل ما ذكره من المجمل وغيره^(٢) ما يذم به صاحبه، بل يمدح عليه، إذ هو طريق إلى معرفة الأحكام وتمييز الحلال من الحرام؛ ولأن في الآية قرائن تدل على أن الله سبحانه منفرد بعلم تأويل المتشابه، وأن الوقف الصحيح عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ لفظاً ومعنى.

= ثمان وخمسين وأربعمائة، وإنما نقل المصنف الأقوال في تفسير المحكم والمتشابه لأنه لم يرد توقيف في بيانهما، وابن عقيل هو الإمام أوحده المجتهدين علي بن محمد بن عقيل الفقيه الأصولي الواعظ المتكلم المتوفى سنة ثلاث عشرة وخمسمائة.

- (١) قوله: «يغمض» الغامض من الكلام ضد الواضح وبابه سهل.
(٢) قوله: «ما ذكره... إلخ» أي: من تفسيرهم المتشابه بالمجمل أو بالذي يغمض علمه على غير العلماء المحققين أو غير ذلك مما تقدم.

أما اللفظ فلأنه لو أراد عطف الراسخين لقال: ويقولون آمنا به^(١).
بالواو وأما المعنى فلأنه ذم مبتغي التأويل ولو كان ذلك للراسخين معلوماً
لكان مبتغيه ممدوحاً لا مذموماً^(٢) ولأن قوله ﴿آمنا به﴾ يدل على نوع تفويض

(١) قوله: «ويقولون آمنا به» أي: وحيث لم يؤت بالعطف اقتضى أن قوله: والراسخون
مبتدأ وخبره يقولون آمنا به، ولا يصح القول بأن الوقف على قوله: والراسخون في
العلم لأن ذلك يستلزم أن يكون جملة يقولون آمنا به حالية ولا معنى لتقييد علمهم به
بهذه الحالة الخاصة وهي حال كونهم يقولون هذا القول. وهذا من جملة القرائن
التي أشار إليها المصنف.

(٢) قوله: «لكان مبتغيه ممدوحاً... إلخ» أي: وقد صرحت السنة بذهمهم فروى
القاسم بن أبي مليكة عن عائشة قالت: سئل رسول الله ﷺ عن هذه الآية: ﴿هو
الذي أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات﴾ الآية فقال رسول الله ﷺ: «إذا
رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم» متفق عليه.
ورواه أحمد وأبو داود وابن ماجه والترمذي وصححه.

وإذا ثبت بالكتاب والسنة أن متبع المتشابه مذموم فلو كان تأويل المتشابه معلوماً
لأهل العلم لم يكن مبتغيه مذموماً؛ لأن الاتباع للمتشابه إما أن يكون هو الإقتداء
به، كقوله تعالى: ﴿اتبعوا ما أنزل إليكم من ربكم﴾ أو يتبعه بمعنى السؤال عن
معانيه ومشكلاته، فإن كان الأول فالمتبع له إما من الراسخين في العلم أو من
غيرهم، فإن كان من الراسخين في العلم فقد عمل بما علم فهو يستحق المدح لا
الذم، وإن كان من غير الراسخين فقد قلد الراسخين في أمر دينه وهذا شأن المقلد
لقوله تعالى: ﴿فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون﴾.

وإن كان المراد بالإتباع التسبّع والسؤال فهذا السائل يتعرف تأويل القرآن من أهله
الراسخين في العلم، ويعلم التأويل من أهله فأقل أحواله أن يكون مندوباً فلا يكون
مذموماً، فلما رأيناه قد أطلق ذم مبتغي تأويل المتشابه علمنا أن ذلك لكونه
يزاحم الباري جل جلاله فيما استأثر بعلمه. نعم قد قيل اتباع المتشابه قد يكون
للتشكيك في القرآن وإضلال العوام وهو زندقة حكم فاعله القتل، وقد يكون
لاعتقاد ظاهر من التجسيم والتشبيه، والأصح فيه كفر فاعله إذ هو كعابد الصنم،
وقد يكون على جهة البحث عن تأويله وإيضاح معناه وفي جوازه قولان بين
السلف والخلف، وإجماع السلف على المنع وتفويض أمره إلى الله، فإن حمل
اتباعه في الآية والحديث على أحد الوجوه الثلاثة المذمومة لم يكن في ذم متبع =

وتسليم لشيء لم يقفوا على معناه^(١) سيما إذا أتبعوه بقولهم ﴿كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾ فذكرهم ربهم هاهنا يعطي الثقة به والتسليم لأمره، وإنه صدر منه وجاء من عنده كما جاء من عنده المحكم، ولأن لفظة «أما» لتفصيل الجمل^(٢)، فذكره لها في الذين في قلوبهم زيغ مع وصفه إياهم بابتغاء المتشابه وابتغاء تأويله يدل على قسم آخر يخالفهم في هذه الصفة وهم الراسخون، ولو كانوا يعلمون تأويله لم يخالفوا القسم الأول في ابتغاء التأويل، وإذا قد ثبت أنه غير معلوم التأويل لأحد فلا يجوز حمله على غير ما ذكرناه لأن ما ذكر من الوجوه لا يعلم تأويله كثير من الناس.

= المتشابه حجة على أن الراسخين لا يعلمون تأويله، لكن الذم ورد من غير تفصيل فيقتضي عموم الاتباع.

(١) قوله: «ولأن قولهم آمنا به يدل على نوع تفويض... إلخ» أي: وأما القائلون بحمل المتشابه على مجاز كلام العرب فليسوا براسخين بل ليتهم لا يكونون خاسرين، إذ الإقدام على وصف الباري جل جلاله بما لم يأذن فيه ولا دليل قاطع عليه مع إمكان سلوك طريق السلامة بالسكوت والتسليم بعيد عن العلم فضلاً عن الرسوخ فيه؛ لأن الرسوخ في العلم بالله ومعرفته، ولا سبيل إلى الوقوف على كنه ذاته وصفاته وأفعاله كما حكي عن الصديق أنه قال: العجز عن درك الإدراك إدراك.

(٢) قوله: «ولأن لفظة أما لتفصيل الجمل... إلخ» بيانه: أن «أما» والحالة هذه لا بد أن يذكر في سياقها قسمان: لفظاً: وهو أكثر ما يوجد من مواردها أو تقديرها نحو ﴿فأما من آمن وعمل صالحاً فمسي أن يكون من المفحّلين﴾، ولم يذكر القسم الآخر لدلالة القسم الأول عليه، إذ قد فهم منه فكأنه قال: وأما من لم يؤمن ويعمل صالحاً فلا يفلح، وله نظائر.

وقد قال تعالى هنا: ﴿فأما الذين في قلوبهم زيغ - إلى قوله - وما يعلم تأويله إلا الله﴾ هذا تمام القسم الأول المذكور في سياق «أما»، فاقتضى وضع اللغة وعرفها واستعمالها ذكر قسم آخر فكان تقديره: وأما الراسخون في العلم فيقولون آمنا به. لكن دلت «أما» الأولى على الثانية فحذفت لوجود ما يدل عليها، ثم حذفت الفاء من جوابها؛ لأنها فرع عليها. فإن قلت: هذا إضمار يحتاج إلى دليل. قيل: قد دل عليه الدليل اللغوي وضعاً واستعمالاً وعرفاً وهو ما ذكرناه من أن «أما» تقتضي قسمين فصاعداً بعدها.

فإن قيل: فكيف يخاطب الله الخلق بما لا يعقلونه، أم كيف ينزل على رسوله ما لا يطلع على تأويله؟ قلنا: يجوز أن يكلفهم الإيمان بما لا يطلعون على تأويله ليختبر طاعتهم، كما قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ حَتَّىٰ نَعْلَمَ الْمُجْتَهِدِينَ مِنْكُمْ وَالصَّادِقِينَ وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ - الْآيَةُ - وَمَا جَعَلْنَا الرُّءْيَا الَّتِي أَرَيْنَاكَ إِلَّا فِتْنَةً لِلنَّاسِ﴾ وكما اختبرهم بالإيمان بالحروف المقطعة مع أنه لا يعلم معناها والله أعلم.

باب النسخ

النسخ في اللغة الرفع والإزالة، ومنه نسخت الشمس الظل ونسخت الريح الأثر. وقد يطلق لإرادة ما يشبه النقل، كقولهم نسخت الكتاب^(١) فأما النسخ في الشرع فهو بمعنى الرفع والإزالة لا غير. وحده رفع الحكم الثابت بخطاب متقدم بخطاب متراخ عنه^(٢) ومعنى الرفع: إزالة الشيء على وجه لولاه لبقى ثابتاً على مثال رفع حكم الإجارة بالنسخ، فإن ذلك يفارق زوال حكمها بانقضاء مدتها^(٣)، وقيدنا الحد بالخطاب المتقدم^(٤) لأن ابتداء

(١) قوله: «كقولهم نسخت الكتاب» أي: فإن نقل الكتاب ليس نقلاً لما في المنسوخ منه حقيقةً لبقائه بعد النسخ، وإنما هو مشبه للنقل من جهة أن ما في الأصل صار مثله في الفرع لفظاً ومعنى، ومن هذا الباب تناسخ الموارث وهو انتقال حالها من قوم إلى قوم مع بقاء الموارث في نفسها.

(٢) قوله: «رفع الحكم... إلخ» هذا التعريف للنسخ مطابق في اللفظ والمعنى لأن الرفع مصدر كما أن النسخ مصدر وليس هذا تعريفاً للنسخ بالناسخ. قوله: «وبخطاب متقدم» متعلق بالثابت، وقوله: «بخطاب متراخ عنه» متعلق برفع الحكم، وتقريره: «النسخ هو أن يرفع بخطاب متراخ حكم ثبت بخطاب متقدم».

(٣) قوله: «فإن ذلك يفارق... إلخ» أي: فإن فسخ الإجارة قطع لدوامها لسبب خفي عن المتعاقدين عند ابتداء العقد، وانقضاء مدتها هو ارتفاع عند ابتداء العقد وهو انقضاء الأجل. فمن استأجر أرضاً سنة علم عند ابتداء العقد أن عند انتهاء السنة يرتفع حكم الإجارة ولو انقطع ماء الأرض أو بانت مستحقة في أثناء السنة فللمستأجر الفسخ مع عدم علمه عند ابتداء العقد بانقطاع ماء الأرض أو استحقاتها فكذلك نسخ الحكم هو قطع لدوامه لا بيان انتهاء مدته في علم الله تعالى، إذ ذلك لا يسمى نسخاً، كما أن انقضاء مدة الإجارة لا يسمى فسخاً.

(٤) قوله: «وقيدنا الحد بالخطاب المتقدم... إلخ» بيانه: أن ذلك القيد يحتز به من =

العبادات في الشرع مزيل لحكم العقل من براءة الذمة وليست بنسخ، وقيدناه بالخطاب الثاني؛ لأن زوال الحكم بالموت والجنون ليس بنسخ^(١)، وقولنا مع تراخيه عنه لأنه لو كان متصلاً به كان بياناً وإتماماً^(٢) لمعنى الكلام وتقديراً له بمدة وشرط.

وقال قوم: النسخ كشف مدة العبادة بخطاب ثان. وهذا يوجب أن يكون قوله: ﴿ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى الْيَلِّ﴾ نسخاً وليس فيه معنى الرفع^(٣)، فإن قوله إلى الليل إذا لم يتناول إلا النهار متباعداً عن الليل بنفسه فما معنى نسخه؟ وإنما يدفع ما دخل تحت الخطاب الأول، وما ذكره تخصيص.

= زوال حكم النفي الأصلي فإنه ليس بنسخ، كما نقول: الأصل براءة الذمة فهذا حكم ثابت بالنفي الأصلي. فإذا أثبتنا في الذمة حقاً بشاهدين أو بغير ذلك من البيّنات الشرعية فقد رفعنا حكم براءة الذمة وشغلناها بالحق مع أن هذا ليس بنسخ لأن الحكم المرفوع هنا ليس ثابتاً بخطاب متقدم بل بالنفي الأصلي، ومعنى النفي الأصلي هو البقاء على حكم العدم في المحدثات قبل وجودها.

(١) قوله: «ليس بنسخ» لأن من مات أو جن انقطعت عنه أحكام التكليف وليس ذلك بنسخ لأن انقطاع الحكم عن الميت والمجنون لم يكن بخطاب.

(٢) قوله: «لكان بياناً وإتماماً» مثاله في الشرط والإستثناء أنت طالق إن دخلت الدار، فإن قوله: إن دخلت الدار قد رفع حكم عموم وقوع الطلاق الذي دل عليه (أنت طالق)، وقوله: أنت طالق ثلاثاً إلا واحدة. هذا الإستثناء رفع عموم الطلاق الثلاث حتى رده إلى اثنتين، وقوله تعالى: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ مِنْ بَعْدِ حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجاً غَيْرَهُ﴾ فالغاية المذكورة رفعت عموم التحريم. فهذا كله وأمثاله ليس نسخاً لأنه وإن كان رفعاً لحكم بخطاب لكن ذلك الخطاب غير مترخ فهو تخصيص لا نسخ، وهو معنى قولنا: فإنه بيان لا نسخ لأن التخصيص بيان كما سيأتي.

(٣) قوله: «وليس فيه معنى الرفع... إلخ» رد لما قاله أولئك القوم. لأن انتهاء مدة الصوم بظهور الليل ليس رفعاً وإنما هو حكم مغياً ينتهي بوجود الغاية. وقوله بعد: «على أن نسخ العبادة... إلخ» هو ترقي في الجواب، و«على» في مثل هذا التركيب للإستدراك والإضراب وهي خبر لمبتدأ محذوف أي: والتحقيق على كذا، كما اختاره ابن الحاجب قال: ودل على ذلك أن الجملة الأولى وقعت على غير التحقيق ثم جاء بما هو التحقيق فيها.

على أن نسخ العبادة قبل وقتها والتمكن من امثالها جائز وليس فيه بيان لانقطاعها. وحّد المعتزلة النسخ بأنه الخطاب الدال على أن مثل الحكم الثابت بالنص المتقدم زائل على وجه لولاه لكان ثابتاً ولا يصح^(١) لأن حقيقة النسخ الرفع وقد أدخلوا الحد عنه.

(١) قوله: «ولا يصح... إلخ» الضمير راجع إلى قوله: وحّد المعتزلة: ووجه عدم الصحة أن النسخ في الشرع إنما هو الرفع وقد عدلوا عنه إلى قولهم: هو الخطاب الدال إلخ. فكان الحد للناسخ لا للنسخ، والمطلوب تعريف النسخ الذي هو مصدر لا الناسخ الذي هو اسم فاعل، وذلك أن الخطاب ليس المراد به مصدر خاطب خطاباً حتى يكون تعريف مصدر بمصدر وهو مطابق في اللفظ، إنما المراد بالخطاب القول الدال على شيء. هذا معنى ما قاله المصنف، وأقول: أن الحد المذكور اختاره أبو حامد الغزالي وأورد عليه المحققون إيرادات: أولها: ما قاله المصنف من أنه فسر النسخ بالخطاب والخطاب دليل النسخ لا هو، يقال نسخ الحكم بالآية والخبر.

ثانيها: أنه غير مطرد لدخول ما ليس بنسخ فيه وهو قول المخبر العدل نسخ حكم كذا، فإنه لفظ دال على ظهور انتفاء شرط الدوام وليس بنسخ ضرورة. ثالثها: أنه غير منعكس لخروج ما هو نسخ عنه إذ قد يكون النسخ بفعله عليه الصلاة والسلام.

رابعها: أن قوله على وجه لولاه لكان ثابتاً مع تراخيه عنه زيادة لا يحتاج الحد إليها، أما «لولاه لكان ثابتاً» فلأن الرفع لا يكون إلا كذلك فلو عرف به لما احتاج إلى تلك الزيادة، وأما «مع تراخيه عنه» فإنه لولاه لم يتقرر الحكم الأول فكان دفعاً لا رفعاً كالتحضيض.

وأجيب عن الثلاثة الأول بأن قد علم أن الحكم يدوم مدة وجود شرط دوامه، وليس شرطه إلا عدم قول الله الدال على انتفائه، فقاطع الدوام هو ذلك الخطاب وهو النسخ، فكما أن الحكم ليس إلا قوله: افعل، والنسخ ليس إلا ذلك الخطاب، وقول العدل وفعل الرسول يدلان على ذلك القول، فهما دليلان للنسخ الدال بالذات والمراد إنما هو الدال بالذات. وما ذكرناه ظاهر أنه لا يتوقف فهمه على فهم النسخ وإن كان الخارج هو النسخ، وكذلك كل حد ومحدد يتحدان ذاتاً ويتغايران مفهوماً. وأجيب عن الرابع بأن قوله: «لولاه لكان ثابتاً» احتراز عن قول العدل لأنه قد ارتفع بقول الشارع رواه العدل أم لا، ومع تراخيه عنه كقوله متأخراً احتراز عن الغاية.

فإن قيل^(١): تحديد النسخ بالرفع لا يصح لخمسة أوجه: أحدها أنه لا يخلو إما أن يكون رفعاً لثابت أو لما لا ثبات له.

فالثابت لا يمكن رفعه وما لا ثبات له لا حاجة إلى رفعه^(٢).

الثاني: أن خطاب الله تعالى قديم فلا يمكن رفعه^(٣).

الثالث أن الله تعالى إنما أثبت له حسنه فالنهي يؤدي إلى أن ينقلب الحسن قبيحاً^(٤).

الرابع أن ما أمر به إن أراد وجوده كيف ينهى عنه حتى يصير غير مراد^(٥).

(١) قوله: «فإن قيل... إلخ» أي: فإن قيل أن تعريف النسخ بأنه رفع الحكم لا يصح... إلخ.

(٢) قوله: «أحدها... إلخ» إيضاحه: أن الحكم قبل النسخ إما ثابت أو غير ثابت، فإن كان ثابتاً لم يكن رفعه بالناسخ لأنه ليس ارتفاع الحكم الثابت بالحكم الطارئ بأولى من اندفاع الطارئ بالثابت، بل هذا أولى لاستقرار الثابت وتمكنه فيكون الناسخ الطارئ دخيلاً عليه بمثابة الغريب إذا دخل غير وطنه فهو أضعف من صاحب الوطن، وإن كان غير ثابت لم يحتج إلى الرفع بل هو مرتفع بنفسه.

(٣) قوله: «فلا يمكن رفعه» أي: لأن الرفع نقل وإزالة وتغيير وكل ذلك محال على القديم.

(٤) قوله: «الثالث... إلخ» إيضاحه: أن الحكم المنسوخ إما أن يكون حسناً أو قبيحاً، فإن كان حسناً امتنع رفعه لوجهين: أحدهما: أن رفع الحسن قبيح.

الثاني: أن رفعه يوجب انقلاب الحسن قبيحاً. إذ لولا قبحه لما رفع، والتقدير أنه قبل رفعه حسن فلزم من ذلك انقلاب الحسن قبل النسخ قبيحاً بعده لكن هذا قلب للحقائق وهو محال، وإن كان قبيحاً فابتداء شرعه أقبح من رفع الحسن، لأن رفع الحسن هو تفويت خير وشرع القبيح إيقاع شر وهو أقبح لأن إيقاع الشر مضر وتفويت الخير قد لا يضر.

(٥) قوله: «الرابع... إلخ» يعني أن رفع الحكم يفضي إلى أن يكون الحكم مراد الله =

الخامس أنه يدل على البداء فإنه يدل على أنه بدا له مما كان حكم به وندم عليه^(١)، وهذا محال في حق الله تعالى .

قلنا: أما الأول ففاسد فإننا نقول: بل هو رفع لحكم ثابت لولاه لبقى ثابتاً^(٢) كالكسر من المكسور والفسخ في العقود، لو قال قائل إن الكسر إما أن يرد على معدوم أو موجود فالمعدوم لا حاجة إلى إعدامه والموجود لا ينكسر، كان غير صحيح لأن معناه أن له من استحكام البنية ما يبقى لولا الكسر، وندرك تفرقه بين كسره وبين انكساره بنفسه لتناهي الخلل فيه، كما ندرك تفرقه بين فسخ الإجارة وبين زوال حكمها لانقضاء مدتها، وبهذا فارق التخصيص النسخ، فإن التخصيص يدل على أنه أريد باللفظ البعض .

وأما الثاني: فإنه إنما يراد بالنسخ رفع تعلق الخطاب بالمكلف^(٣) كما يزول تعلقه به لطريان العجز والجنون، ويعود بعود القدرة والعقل، والخطاب في نفسه لا يتغير .

وأما الثالث فينبني على التحسين والتقبيح في العقل وهو باطل^(٤) وقد

= عز وجل غير مراد له وذلك تناقض، وبيان ذلك أنه من حيث أثبت أمر به وأراده ومن حيث رفعه قد نهى عنه ولم يردعه فلزم أن يكون مراداً غير مراد .

(١) قوله: «فإنه يدل... إلخ» أي: فإنه يدل على أن الشارع بدا له ما كان خفي عنه حتى نهى عما أمر به أو أمر بما نهى عنه لكن البداء على الشارع محال فالنسخ محال .

(٢) قوله: «فإننا نقول... إلخ» هذا جواب عن الاعتراض الأول وهو اختيار كون النسخ رفعاً لثابت وحاصله: أن ارتفاعه غير ممتنع قطعاً إما بانتهاء مدته أو بالناسخ مع إرادة الشارع، ووجه عدم امتناعه أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لا لذاته ولا لغيره وقد أوضحه الشارع .

(٣) قوله: «رفع تعلق الخطاب» معناه: أن الحكم عندنا مقتضى الخطاب لا نفس الخطاب حتى يرد ما قلتم، فالمرتفع بالنسخ مقتضى الخطاب القديم لا نفس الخطاب، ألا يرى أن تعلق الخطاب يرتفع بالعجز والجنون ثم يعود التعلق بعود القدرة والعقل والخطاب في نفسه لا يتغير .

(٤) قوله: «وهو باطل» والحسن والقبح عندنا بالشرع ومعناه: أن الشرع أمر بهذا =

قيل^(١) إن الشيء يكون حسناً في حالة وقيحاً في أخرى، لكن لا يصح هذا العذر بجواز النسخ قبل دخول الوقت فيكون قد نهى عما أمر به في وقت واحد.

والرابع ينبغي على أن الأمر مشروط بالإرادة وهو غير صحيح^(٢).

وأما الخامس ففساد فإنهم إن أرادوا أن الله تعالى أباح ما حرم ونهى عما أمر به فهو جائز يمحو الله ما يشاء ويثبت ولا تناقض^(٣) كما أباح الأكل ليلاً وحرمه نهاراً، وإن أرادوا أنه انكشف له ما لم يكن عالمًا به، فلا يلزم من النسخ فإن الله تعالى يعلم أنه يأمرهم بأمر مطلق ويديم عليهم التكليف إلى وقت معلوم يقطع فيه التكليف بالنسخ.

فإن قيل فهم مأمورون به في علم الله تعالى إلى وقت النسخ أو أبداً، إن قلتم إلى وقت النسخ فهو بيان مدة العبادة وإن قلتم أبداً فقد تغير علمه

= الحكم ثم نهى عنه، ولا معنى لحسنه وقبحه عندنا إلا هذا ولا محال فيه فمعنى انقلاب الحسن قبيحاً هو صيرورة المأمور به منهياً عنه لمصلحة.

(١) قوله: «وقد قيل» أي: في الجواب.

(٢) قوله: «والرابع... إلخ» بيانه: أن اعتراضكم مبني على أن الأمر مشروط بالإرادة... إلخ معناه أنه يفضي إلى أن يكون المنسوخ مراداً غير مراد فيتناقض وهذا البناء والتناقض غير صحيحين، وذلك لأن الإرادة تعلقت بوجوده قبل النسخ وبعدمه بعده والتناقض إنما يكون مع اتحاد وقت التعلق، أما إرادة وجودية الشيء وعدمه في وقتين فلا تناقض فيه.

(٣) قوله: «فإنهم إن أرادوا... إلخ» حاصله: أن ما ألزمتونا به غير لازم لأننا نقطع بكمال علمه تعالى، والبداء ينافي كمال العلم لأنه يستلزم الجهل المحض لأنه ظهور الشيء بعد أن كان خفياً، وإذا ثبت استحالة البداء على الله فتوجيه النسخ هو أن الله تعالى علم المصلحة في الحكم تارة فأثبت بالشرع وعلم المفسدة فيه تارة فنفاه بالنسخ، ولذلك فائدتان:

إحدهما: راعية الأصلح للمكلفين تفضلاً منه تعالى لا وجوباً.

ثانيهما: امتحان المكلفين بامثالهم الأوامر والنواهي خصوصاً في أمرهم بما كانوا منهيين عنه ونهيهما عما كانوا مأمورين به فإن الانقياد له أدل على الإيمان والطاعة.

ومعلومه، قلنا: بل هم مأمورون في علمه إلى وقت النسخ الذي هو قطع للحكم المطلق الذي لولاه لدام الحكم، كما يعلم الله البيع المطلق مفيداً لحكمه إلى أن ينقطع بالفسخ ولا يعلمه في نفسه قاصراً، ويعلم أن الفسخ سيكون فينقطع الحكم به لا لقصوره في نفسه.

فإن قيل: فما الفرق بين النسخ والتخصيص^(١).

قلنا: هما مشتركان من حيث أن كل واحد يوجب اختصاص بعض متناول اللفظ، مفترقان من حيث أن التخصيص بيان أن المخصوص غير مراد باللفظ^(٢).

والنسخ يخرج ما أريد باللفظ الدلالة عليه كقوله: صم أبداً يجوز نسخ ما أريد باللفظ في بعض الأزمنة^(٣)، وكذلك افترقا في وجوه ستة:

(١) قوله: «فإن قيل فما الفرق بين النسخ والتخصيص... إلخ» أقول: جرى المصنف هنا على اصطلاح المتأخرين من الأصوليين من الفرق بينهما، وأما السلف فلم يفرقوا بينهما، قال المحقق ابن القيم في أوائل كتابه أعلام الموقعين: مراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ رفع الحكم بجملته تارة وهو اصطلاح المتأخرين، ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة إما بتخصيص أو تقييد أو حمل مطلق على مقيد وتفسيره وتبيينه حتى أنهم ليسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخاً لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد، فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو بيان المراد بغير ذلك اللفظ بل بأمر خارج عنه، ومن تأمل كلام السلف رأى من ذلك فيه ما لا يحصى وزال عنه به إشكالات أوجبها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر، ومثل له بقول حذيفة إنما يفتي الناس أحد ثلاثة من يعلم ما نسخ من القرآن أو أمير لا يجد بداً أو أحقق متكلف.

(٢) قوله: «قلناهما مشتركان... إلخ» يريد أن بينهما عموماً وخصوصاً من وجه، ثم بين وجه الاجتماع بقوله: «من حيث... إلخ»، ووجه الافتراق بقوله: «من حيث» أن التخصيص بيان... إلخ.

(٣) قوله: «يجوز نسخ ما أريد باللفظ... إلخ» قوله: في بعض الأزمنة متعلق بيجوز، أي يجوز نسخ الأمر بالصوم أبداً ونسخه رفعه بعد تحققه، ولا يجوز تخصيصه متراحياً لأن التخصيص دفع للحكم من الابتداء.

أحدها: أن النسخ يشترط تراخيه والتخصيص يجوز اقترانه^(١). والثاني أن النسخ يدخل في الأمر بمأمور واحد^(٢) بخلاف التخصيص والثالث أن النسخ لا يكون إلا بخطاب والتخصيص يجوز بأدلة العقل^(٣) والقرائن. والرابع أن النسخ لا يدخل الإخبار والتخصيص بخلافه. والخامس أن النسخ لا يبقى معه دلالة اللفظ على ما تحته والتخصيص لا ينتفي معه ذلك. والسادس أن النسخ في المقطوع به لا يجوز إلا بمثله، والتخصيص فيه جائز بالقياس وخبر الواحد وسائر الأدلة.

فصل

وقد أنكر قوم النسخ^(٤) وهو فاسد لأن النسخ جاز عقلاً وقد قام دليله

(١) قوله: «يجوز اقترانه» أي: بالمخصص نحو أكرم بني تميم إلا الأمراء منهم والناسخ لا يجوز اقترانه بالمنسوخ.

(٢) قوله: «بمأمور واحد» أي: يجوز ورود النسخ على الأمر بفعل واحد، كما نسخ التوجه إلى بيت المقدس بالتوجه إلى البيت الحرام. والأمر بالفعل الواحد لا يدخله التخصيص لأنه لا يكون إلا من متعدد، ومثله نسخ العدة بالحوال وردها إلى أربعة أشهر وعشر.

(٣) قوله: «بأدلة العقل» كتخصيص قوله تعالى: ﴿تدمر كل شيء﴾، خص عقلاً بتدمير ديار المغضوب عليهم، ومثله: ﴿وأوتيت من كل شيء﴾ وستمرك في الفصول الآتية الإشارة إلى هذه الفروق مع إيضاها.

(٤) قوله: «فصل وقد أنكر قوم النسخ» اختلف الناس في النسخ. والخلاف إما في جوازه أو في وقوعه، والخلاف في جوازه إما عقلاً وإما شرطاً. وقد اتفق أهل الشرائع على جوازه عقلاً ووقوعه سمعاً إلا ما نقله علماء الأصول عن الشعية من اليهود من أنهم أنكروا جواز النسخ سمعاً وعقلاً، قال الطوفي: وأما العتابة منهم وأبو مسلم الأصفهاني من المسلمين فلإنهم أنكروا جواز النسخ شرعاً لا عقلاً انتهى.

وحكى الفتوحى في شرح مختصر التحرير: أن أبا مسلم هذا هو محمد بن بحر الأصفهاني، ثم قال ابن السمعاني: هو رجل معروف بالعلم وإن كان قد انتسب =

= إلى المعتزلة ويعد منهم، وله كتاب كبير في التفسير، وله كتب كثيرة فلا أدري كيف وقع هذا الخلاف منه؟ هذا كلامه.

قلت: لقد مر بك ما نقلناه فيما مضى عن ابن القيم من أن السلف يجعلون النسخ أعم من التخصيص، فلعل أبا مسلم تابع لهم في الاصطلاح ومنكر للنسخ بالمعنى الذي اصطلاح عليه المتأخرون من علماء الأصول فيكون خلافاً في اللفظ والتسمية فقط، وهذا هو الأقرب إلى مذهبه، وقد صرح المرداوي بذلك في تحرير المنقول فقال: خالف أبو مسلم في وقوعه وسماء تخصيصاً والله أعلم.

وقد مال إلى هذا صاحب فوائح الرحمت فقال: عندما نسب صاحب مسلم الثبوت هذا القول إلى أبي مسلم: وهو لا يصح من مسلم إلا بتأويل، وقد أول بأنه لا ينكر حقيقة النسخ لكن يتحاشى عن إطلاق هذا اللفظ ويسميه تخصيصاً، فإن تخصيص الأزمان كتخصيص الأفراد. وغلط صاحب الفوائح فظن أن أبا مسلم هذا هو الجاحظ وليس كذلك. وبالجمله فإن أبا مسلم إن كان قال هذا القول على إطلاقه فهو جاهل بأسرار الشريعة المحمدية جهلاً منكراً والجاهل لا عبرة بخلافه ولا بوفاقه في هذا الفن لأنه فن المجتهدين لا فن الأغنياء المقلدين.

تنبيه: الذي رأيته في كتاب (بذل المجهود في إقناع اليهود) للسموال ابن يهوذا نسبة إنكار النسخ إلى عموم اليهود، وردّ هذا القول بما حاصله: أنه يقال لهم هل كان قبل نزول التوراة شرع أم لا؟ فإن جحدوا وكذبوا بما نص به الجزء الثاني من السفر الأول من التوراة من أن الله تعالى شرع على نوح القصاص في القتل، والجزء الثالث من هذا السفر من أن الله شرع على إبراهيم ختان المولود في اليوم الثاني من ولادته، فقد سجلوا على أنفسهم بتكذيب كتابهم، لأن هذه شرائع كأمثالها لأن الشرع لا يخرج عن كونه أمراً أو نهياً من الله لعباده، وإن أقروا بأنه قد كان قبل التوراة شرع قلنا لهم: ما تقولون في التوراة؟ هل أتت بزيادة على تلك الشرائع أم لا؟ فإن قالوا: لا، قلنا لهم: ما فائدتها حينئذ وما مزيتها على غيرها، ويلزمكم أن لا تكون من عند الله لأنها تكون إذأ عبثاً والله تعالى منزّه عنه ونسبته إليه كفر عندكم، وإن قالوا: بل أتت بزيادة قلنا لهم: هل في تلك الزيادة تحريم ما كان مباحاً أم لا؟ فإن قالوا لا منعنا قولهم من وجهين:

أحدهما: أن التوراة حرمت عمل الصناعات يوم السبت بعد أن كان العمل فيه مباحاً وهذا هو عين النسخ.

والثاني: أنه لا معنى للزيادة في الشرع إلا تحريم ما تقدمت إباحته وإباحة ما تقدم تحريمه.

شرعاً، أما العقل فلا يمتنع أن يكون الشيء مصلحة في زمان دون زمان ولا بعد في أن الله يعلم مصلحة عباده في أن يأمرهم بأمر مطلق حتى يستعدوا له فيثابوا ويمتنعوا بسبب العزم عليه من معاصٍ وشهوات ثم يخففه عنهم .
فأما دليله شرعاً فقال الله تعالى : ﴿ مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا ^(١) ۚ وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ۚ ، وقد أجمعت الأمة على أن شريعة محمد ﷺ قد نسخت ما خالفها من شرائع الأنبياء قبله ، وقد كان يعقوب عليه السلام جمع بين الأختين ، وآدم عليه السلام كان يزوج بناته من بنيه وهو محرم في شرائع من بعدهم من الأنبياء عليهم السلام .

فصل

يجوز نسخ تلاوة الآية دون حكمها ونسخ حكمها دون تلاوتها ونسخهما معاً ^(٢) وأحال قوم نسخ اللفظ فإن اللفظ ^(٣) إنما نزل ليتلى ويثاب

= فإن قالوا إن الحكيم لا يحرم شيئاً ثم يبيحه لأن ذلك إن جاز مثله كان كمن أمر بشيء ووضه ، قلنا : إن أمر بشيء ووضه في زمانين مختلفين كانت أوامره غير متناقضة ، وإنما يكون كذلك لو كان الأمران في وقت واحد . والحاصل أن منكري النسخ لا تمكنهم نصره دعواهم بدليل يشهد له عقل ولا يرتضيه نقل فلا تطيل الجدل معهم .

(١) قوله : « قال الله تعالى ما ننسخ . . . إلخ » جعل الرازي الاستدلال بهذه الآية على النسخ ضعيفاً فقال في تفسيره : ووجهه بأن « ما » تفيد الشرط والجزاء . وكما أن قولك : من جاءك فأكرمه لا يدل على حصول المجيء بل على أنه متى جاء وجب الإكرام ، فكذا هذه الآية لا تدل على حصول النسخ بل على أنه متى حصل النسخ وجب أن يأتي بما هو خير منه . فالأقوى أن نقول في الإثبات على قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ ۚ ۖ وقوله : ﴿ يَمْحُو اللَّهُ مَا يَشَاءُ وَيُثَبِّتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ ۖ ۚ هذا كلامه . قلت : ولذلك عقب المصنف هذه الآية بما بعدها .

(٢) قوله : « فصل يجوز نسخ تلاوة الآية . . . إلخ » هذا ليس على إطلاقه بل مقيد بالآية المتضمنة حكماً لأنها التي يجوز نسخها .

عليه فكيف يرفع؟ ومنع آخرون نسخ الحكم دون التلاوة؛ لأنها دليل عليه فكيف يرفع المدلول مع بقاء الدليل^(١)؟.

قلنا: هو متصور عقلاً وواقع، أما المتصور فإن التلاوة وكتابتها في القرآن وانعقاد الصلاة بها من أحكامها^(٢) وكل حكم فهو قابل للنسخ، وأما تعلقها بالمكلف في الإيجاب وغيره فهو حكم أيضاً فيقبل النسخ.

فأما الدليل على وقوعه فقد نسخ حكم قوله تعالى: ﴿وَعَلَى الَّذِينَ يُطِيقُونَهُ فِدْيَةٌ طَعَامُ مِسْكِينٍ﴾^(٣) وبقيت تلاوتها، والوصية للوالدين والأقربين^(٤)، وقد تظاهرت الأخبار بنسخ آية الرجم وحكمها باق^(٥).

= (٣) قوله: «إن اللفظ» هذا دليل من منع نسخ اللفظ، وقولهم فكيف هو يرفع؟ فيه طي، بيانه: فلو رفع لانتفت حكمة إنزاله.

* * *

(١) قوله: «لأنها دليل عليه... إلخ» يعني: أنهم قالوا: إن الحكم مدلول اللفظ فكيف يرفع المدلول مع بقاء دليله؟ أي: لو رفع الحكم مع بقاء دليله وهو اللفظ لبقى الدليل بلا مدلول وهو محال أو عبث إذ فائدة الدليل الدلالة فلو رفع مدلوله لكان عارياً عما يدل عليه وانتفت فائدته ولا يعني العبث إلا وجود شيء بغير فائدة.

(٢) قوله: «أما المتصور... إلخ» هذا اعتراض على الاستحالة المشار إليها بقوله: «وأحال قوم» وحاصل الجواب: أنا لا نسلم ما ذكرتم من المحال وإنما هو متصور وجائز عقلاً، وجه الجواز أن التلاوة وكتابتها في القرآن وانعقاد الصلاة بها كل ذلك حكم من أحكامها، كما أن التحريم والتحليل المفهوم من لفظها حكمها وكل حكم فهو قابل للنسخ، وهذا حكم فهو، إذاً قابل للنسخ. وهذا في الحقيقة دليل مبتدأ على جواز ما منعه لا جواب عن دليلهم، وأما قولهم أنزل اللفظ ليتلى فكيف يرفع؟ فلا استحالة فيه ولا استبعاد لجواز أن تكون المصلحة في تلاوته وقتاً دون وقت كغيره من الأحكام المنسوخة.

(٣) قوله: «فقد نسخ حكم... إلخ» أي: والناسخ له تعيين الصوم. وهذا بناء على أن الآية منسوخة، وقد أثبتنا في تفسيرنا جواهر الأفكار ومعادن الأسرار أنها محكمة بما يطول بيانه هنا.

(٤) قوله: «والوصية للوالدين والأقربين» أي: فإنها متلوة في القرآن وحكمها منسوخ بقوله ﷺ: «لا وصية لوارث».

(٥) قوله: «وقد تظاهرت الأخبار... إلخ» أي قد نسخ لفظ آية الرجم دون حكمها، وذلك =

وقولهم كيف ترفع التلاوة؟ قلنا: لا يمتنع أن يكون المقصود الحكم دون التلاوة لكن أنزل بلفظ معين. وقولهم كيف يرفع المدلول مع بقاء الدليل؟ قلنا: إنما يكون دليلاً عند انفكاكه عما يرفع حكمه^(١) والناسخ مزيل لحكمه فلا يبقى دليلاً والله أعلم.

فصل

يجوز نسخ الأمر قبل التمكن من الامتثال^(٢)، نحو أن تقول في رمضان حُجوا في هذه السنة، وتقول قبل يوم عرفة لا تحجوا.

= أنه قد صح في السنة أنه كان من جملة القرآن المتلو «لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم». الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموها البتة نكالاً من الله والله عزيز حكيم»، فنسخ لفظها وبقي حكمها في رجم المحصنين إذا زنيا.

وصح عن عمر أنه قال: لولا أن يقال إن عمر زاد في القرآن لأثبتها في المصحف، وذلك لأنه بنسخ لفظها خرجت عن أن تستحق أن تثبت في المصحف لأنها ليست من القرآن بالأصالة، فإن قيل لا نسلم أن الرجم ثبت بهذه الآية إنما ثبت بقوله عليه السلام في حديث عبادة رضي الله عنه: «خذوا عني خذوا عني قد جعل الله لهن سبيلاً، البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب الرجم» قلنا بل هذا مقرر لحكم تلك الآية ومعرف أنه لم ينسخ. وقد يضعف هذا بوجهين:

أحدهما: أن حمل الحديث على التأسيس وإثبات ابتداء أولى من حمله على تأكيد حكم الآية المنسوخة.

الثاني: أن الحديث ورد مبيناً للسبيل المذكور في قوله تعالى: ﴿أَوْ يَجْعَلَ اللَّهُ لَهُنَّ سَبِيلًا﴾ فدل على أنه غير متعلق بآية الرجم بل هو إما مستقل بإثبات الرجم أو مبين للسبيل في الآية الأخرى.

(١) قوله: «قلنا إنما يكون دليلاً... إلخ» معناه أن اللفظ إنما كان دليلاً على الحكم قبل النسخ، أما بعد النسخ فلا يبقى دليلاً عليه حتى يلزم ما ذكرتم مع بقاء الدليل بدون مدلوله، بل يبقى عبادة مستقلة يتلى ويصلى به ويثاب عليه وغير ذلك من الأحكام المتعلقة به. وتحقيق هذا أن لفظ القرآن له جهتان هو من أحدهما دليل على معناه، ومن الجهة الأخرى هو عبادة مستقلة، فإذا انتفت جهة كونه دليلاً على معناه بنسخه بقيت جهة كونه عبادة مستقلة.

(٢) قوله: «فصل يجوز... إلخ» هذه المسألة يترجمها بعضهم بما ذكره المصنف وبعضهم =

وأنكرت المعتزلة ذلك^(١) لأنه يفضي إلى أن يكون الشيء الواحد على وجه واحد مأموراً منهيّاً، حسناً قبيحاً، مصلحة مفسدة^(٢) ولأن الأمر والنهي كلام الله وهو عندكم قديم، فكيف يأمر الشيء وينهى عنه في وقت واحد. وقد ذكرنا وجه جوازه عقلاً ودليلاً شرعاً قصة إبراهيم عليه السلام، فإن الله سبحانه نسخ الذبح الولد عنه قبل فعله بقوله تعالى ﴿وَفَدَيْنَاهُ بِذَبْحٍ عَظِيمٍ﴾^(٣) وقد اعتاص هذا على القدرية حتى تعسفوا في تأويله من ستة أوجه: أحدها أنه كان مناماً لا أصل له^(٤). الثاني أنه لم يؤمر بالذبح وإنما كلف العزم

= بجواز نسخ الشيء قبل وقوعه، وعبارة المصنف أوضح وذلك أن الأصوليين اختلفوا فيما إذا وقع النسخ في الوقت لكن بعد التمكن من فعله، فمقتضى كلام البيضاوي في المنهاج جريان الخلاف فيه أيضاً لأنه قال: يجوز نسخ الوجوب قبل العمل، وهو مقتضى كلام ابن الحاجب والأمر ليس كذلك. فقول المصنف: «قبل التمكن» نص على موضع الخلاف ودفع لذلك الإيهام. وممن صرح بأن الخلاف إنما هو فيما إذا وقع الفعل في الوقت قبل التمكن من الفعل وأما بعد التمكن فلا خلاف في جواز نسخه: ابن برهان في الوجيز وإمام الحرمين في البرهان.

(١) قوله: «وأنكرت المعتزلة ذلك» ليس إنكاره مذهباً للمعتزلة وحدهم بل أنكره الصيرفي أيضاً كما صرح به ابن الحاجب ونسبه في مسلم الثبوت وشرحه إلى جمهور المعتزلة ورؤساء الحنفية كالكرخي وأبي منصور الماتريدي والجصاص والدبوسي وللتميمي من أصحابنا القولان.

(٢) قوله: «لأنه يفضي... إلخ» تقريره أن الأمر بالفعل يقتضي حسنه، ونسخه يقتضي قبحه، واجتماع الحسن والقبح في الفعل الواحد محال.

(٣) قوله: «بذبح» الذبح: بالكسر ما يذبح، واعتاص من العصيان خلاف الطاعة، يقال تعصى الأمر بتشديد الصاد واعتاص. والتعسف والاعتساف الأخذ على غير الطريق.

(٤) قوله: «لا أصل له» يعني أن المنام خيال ليس له أصل حتى تبنى عليه أصول الدين وفروعه. سلمنا أن المنام حقيقة يعتمد في إثبات أحكام الشرع عليه لكن لا نسلم أن إبراهيم أمر بذبح بل أمر بالعزم على الذبح أو بفعل مقدماته كإضجاع ولده وأخذ السكين ونحوه وذلك لوجهين: أحدهما: قوله تعالى: ﴿يَا إِبْرَاهِيمُ قَدْ صَدَّقْتَ الرُّؤْيَا﴾ أي فعلت ما أمرت به ولو كان مأموراً بالذبح لم يصح ذلك لأنه ما فعله بآبائه. الثاني: حكايته عن الذبح بقوله: ﴿يَا أَبَتِ افْعَلْ مَا تُؤْمَرُ﴾ سلمنا أنه أمر بالذبح لكنه لم ينسخ عنه قبل امتثاله بل قلب الله عتق ولده نحاساً فلم تؤثر الشفرة فيه فسقط لتعذره، سلمنا =

على الفعل لامتحان سره في صبره عليه. الثالث أنه لم ينسخ لكن قلب الله عنقه نحاساً فانقطع التكليف عنه لتعذره. الرابع أن المأمور به الاضجاع ومقدمات الذبح بدليل قد صدقت الرؤيا. الخامس أنه ذبح امتثالاً فالتأم الجرح واندمل بدليل الآية. السادس أنه إنما أخبر أنه يؤمر به في المستقبل فإن لفظه لفظ الاستقبال لا لفظ الماضي. والجواب من وجهين؛ أحدهما يعم جميع ما ذكره والثاني أنا نفرد كل وجه مما ذكره بجواب. أما الأول فلو صح شيء من ذلك لم يحتج إلى فداء ولم يكن بلاء مبيئاً في حقه^(١)، والجواب الثاني أما قولهم كان مناماً لا أصل له. قلنا: منامات الأنبياء عليهم السلام وحيّ وكانوا يعرفون الله تعالى به، ولو كان مناماً لا أصل له لم يجز له قصد الذبح والتل للجبين، ويدل على فساد قول ولده عليه السلام إفعل ما تؤمر ولو لم يؤمر كان ذلك كذباً. والثاني فاسد لوجهين: أحدهما أنه سماه ذبحاً بقوله إني أرى في المنام أنني أذبحك، والعزم لا يسمى ذبحاً، والآخر أن العزم لا يجب ما لم يعتقد وجوب المعزوم عليه^(٢)

= أنه لم يتعذر لكنه امتثل فذبحه لكن كان كلما قطع جزءاً من عنقه التأم أي التحم بدليل الآية وهي قوله تعالى: ﴿قد صدقت الرؤيا﴾ على تقدير أنه مأمور بالذبح فيلزم أنه ذبحه وإلا لم يكن أنه قد صدق الرؤيا. وتحقيق هذا أن كلامنا على تقدير أنه أمر بالذبح، لكن رأينا الله عز وجل قد أخبر عنه بتصديق الرؤيا فقلنا أنه ذبحه، وثبت أن المأمور بذبحه عاش بعد ذلك دهنراً طويلاً فقلنا أن العادة انخرقت فيه بما ذكرناه من التأم الجرح شيئاً فشيئاً. هذا تحرير دليلهم وما هو إلا مكابرة وإخلاد إلى جمود لا يصغي إليه طالب علم فضلاً عن محقق. واستدل المجوزون بفرض الصلاة ليلة المعراج فإنها فرضت خمسين صلاة ثم تكرر نسخها قبل التمكن من الفعل حتى جعلت خمساً، وأجاب عنه المعتزلة بجواب الحمقى بأنهم أنكروا المعراج بتاتاً حتى لا تقوم عليهم الحجة به. (١) قوله: «فلو صح... إلخ» بيانه: أنه لو كان ما ذكرتم من هذه المزاعم صحيحاً لما كانت بلاء مبيئاً ولما احتاج إلى فداء لولا الأمر.

(٢) قوله: «والعزم لا يجب ما لم يعتقد... إلخ» نقول أيضاً إن الله سمي هذه القضية في حق إبراهيم بلاء مبيئاً، والعزم على الذبح ليس بلاء مبين بحيث يمتحن به الأنبياء، لأن عامة الناس وسوقتهم لو قيل لأحدهم أنت مأمور بالعزم على ذبح ولدك لا بنفس ذبحه لسهل ذلك عليه ولم يجد له كلفة.

ولو لم يكن المعزوم عليه واجباً كان إبراهيم عليه السلام أحق بمعرفته من القدرية. والثالث لا يصح عندهم لأنه إذا علم الله أنه يقلب عنقه حديداً يكون أمراً بما يعلم امتناعه^(١). والرابع فاسد لكونه لا يسمى ذبحاً. والخامس فاسد إذ لو صح كان من آياته الظاهرة فلا يترك نقله ولم ينقل، وإنما هو اختراع من القدرية، ومعنى قوله قد صدقت أي عملت عمل صدق والتصديق غير التحقيق. وقولهم أنه أخبر أنه يؤمر به في المستقبل فاسد، إذ لو أراد ذلك لوجد الأمر به في المستقبل كيلا يكون خلفاً في الكلام، وإنما عبّر بالمستقبل عن الماضي كما قال ﴿إِنِّي أَرَى سَبْعَ بَقَرَاتٍ سِمَانٍ - إِنِّي أَرِنِّي أَغَصِرُ خَمْرًا﴾ أي قد رأيت، وقال الشاعر:

وإذا تكون كرهية أدعى لها وإذا يحاس الحيس يدعى جُنْدُبُ
وقولهم أنه يفضي إلى أن يكون الشيء مأموراً منهياً، فلا يمتنع أن يكون مأموراً من وجه منهياً عنه من وجه آخر، كما يؤمر بالصلاة مع الطهارة وينهى عنها مع الحدث، كذا هاهنا يجوز أن يجعل بقاء حكمه شرطاً في الأمر فيقال افعل ما أمرك به إن لم يزل حكم أمرنا عنك بالنهي.

فإن قيل: فإذا علم الله سبحانه أنه سينهى عنه فما معنى أمره بالشرط الذي يعلم انتفاءه قطعاً؟ قلنا: يصح إذا كان عاقبة الأمر ملتبسة على المأمور لامتحانه بالعزم والاشتغال بالاستعداد المانع له من أنواع اللهو والفساد، وربما يكون فيه لطيفة واستصلاح لخلقه، ولهذا جوزوا الوعد والوعيد بالشرط من العالم بعاقبة الأمور^(٢) فقالوا: يجوز أن يعد الله سبحانه

(١) قوله: «لأنه إذا علم الله... إلخ» يجاب عن هذه الفسورة بجوابين: أحدهما: أنه خلاف العادة والظاهر ولم ينقل إلينا نقلاً معتبراً. ثانيهما: أنه لو ذبح لما احتاج إلى الفداء، ولو منع الذبح بالصحيفة مع الأمر به لكان تكليفاً بالمحال وهم لا يجوزونه، ثم قد نسخ عنه وإلا لأثم بتركه فيكون نسخاً قبل التمكن.

(٢) قوله: «ولهذا جازوا... إلخ» يقول: العجب من إنكار المعتزلة ثبوت الأمر بالشرط مع أنهم جوزوا الوعد بلا شرط من العالم بعواقب الأمور فقالوا: يجوز وعد الله على الطاعة =

على الطاعة ثواباً بشرط عدم ما يحبطها وعلى المعصية عقاباً بشرط عدم ما يكفرها من التوبة، والله سبحانه عالم بعاقبة أمره أنه يجوز أن يكون الشيء مأموراً منهياً في حالين، إذ ليس المأمور حسناً في عينه لوصف هو عليه قبل الأمر به ولا المأمور مراداً ليتناقض ذلك.

وقولهم أن الكلام قديم فيكون أمراً بالشيء ونهياً عنه في حال واحد. قلنا: يتصور الامتحان به إذا سمعه المكلف في وقتين، ولذلك اشترطنا التراخي في النسخ، ولو سمعهما في وقت واحد لم يجز، فأما جبريل فيجوز أن يسمعها في وقت واحد ويؤمر بتبليغ الأمة في وقتين، فيأمرهم بمسألة الكفار مطلقاً وباستقبال بيت المقدس، ثم ينهاهم عنه بعد ذلك والله سبحانه أعلم.

فصل

والزيادة على النص ليس بنسخ^(١) وهي على ثلاثة مراتب:

= ثواباً بشرط عدم ما يحبطها من الفسق والردة، وعلى المعصية عقاباً بشرط عدم ما يكفرها من التوبة، والله أعلم بعاقبة أمره من موت على الردة أو التوبة، ثم شرط ذلك في وعده فلم يستحل في أمره ونهيه وتكون شريطته بالإضافة إلى الجاهل بعاقبة الأمور. وأعجب من هذا ما قاله عبدالعلي محمد بن نظام الدين الأنصاري في كتابه فوائح الرحموت من أن إبراهيم عليه السلام لم يؤمر بذبح ابنه وإنما أمر بالفداء لكن أراه الله الفداء على صورة الابن، قال: لكن إبراهيم لم يعبر رؤياه وظن أنه مأمور بذبح الولد، وأطال الكلام على ذلك بما حاصله أن إبراهيم عليه السلام كان غالطاً بذبح ولده جاهلاً بمعنى ما أمر به، فانظر أيها العاقل إلى المؤولين وإلى أي درجة يوصلهم التأويل وحكم عقلك بذلك. هذا وما ذكره المصنف من الأجوبة واضح لا يحتاج إلى البيان.

(١) قوله: «فصل والزيادة على النص» فائدة الخلاف في هذه المسألة أن من لم يجعل الزيادة نسخاً يجوز عنده إثباتها بالقياس ويخير الواحد، ومن جعلها نسخاً لم يجوز ذلك إلا أن يكون طريق الزيادة والمزيد عليه سواء في القوة والمعنى. وضبط ما ذكره المصنف أن يقال: الزيادة على النص إما أن لا تتعلق بحكم النص أصلاً أو تتعلق به، فإن لم تتعلق به فليست نسخاً له إجماعاً وذلك كما إذا أوجب الصلاة ثم أوجب الصوم، =

أحدها: أن لا تتعلق الزيادة بالمزيد عليه، كما إذا أوجب الصلاة ثم أوجب الصوم فلا نعلم فيه خلافاً^(١) لأن النسخ رفع الحكم وتبديله ولم يتغير حكم المزيد عليه بل بقي وجوبه وأجزاؤه.

الرتبة الثانية: أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلقاً ما على وجه لا يكون شرطاً فيه، كزيادة التغريب^(٢) على الجلد في الحد، وعشرين سوطاً

= وإن تعلقت الزيادة بحكم النص المزيد عليه فتلك الزيادة إما جزء له أو شرط أو لا جزء له ولا شرط.

(١) قوله: «فلا نعلم فيه خلافاً» هذا بالنسبة إلى أن المزيد المستقل غير مسار للآخر كالصلاة والصوم كما مثل به المصنف، وما بالنسبة إلى أن المزيد مسار للمزيد عليه في الاسم، فقد نقل الخلاف فيه ابن الحاجب في مختصره والبيضاوي في المنهاج وغيرهما. قال الأسنوي في شرح المنهاج: زيادة صلاة على الصلوات الخمس ليست بنسخ لشيء. وقال بعض أهل العراق: زيادتها تغير الوسط فتكون نسخاً انتهى. وحاصله أنه قال: قال تعالى: ﴿وحافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى﴾ والصلاة الوسطى صلاة العصر عند الإمام أبي حنيفة وصاحبيه، وأبو حنيفة أوجب الوتر بخبر الواحد فهو صلاة سادسة فكان ذلك الوجوب نسخاً للأمر بالمحافظة على الصلاة الوسطى، وحيث أوجبه بخبر الأحاد لزمه القول بأن المظنون ينسخ القاطع وقد صرح في (مسلم الثبوت) بقوله وعن بعضهم إيجاب صلاة سادسة نسخ وهذا تصريح منه بجريان الخلاف في هذه المسألة.

وقد تقصى الحنفية عن هذا الإيراد فقالوا: إن كون الصلاة وسطى وصف عقلي لا حكم شرعي، بل الحكم هو إيجاب الموصوف بهذا الوصف، والزائل هو وصف التوسط ولا يلزم من زواله بطلان إيجاب الموصوف. قال في (المحصول): وفي الجواب نظر لأنه إنما يلزم ذلك أن لو أمرنا بالمحافظة على الصلاة الآخرة انتهى. ولو فسر الحنفية الوسطى بالفاصلة لخرجوا من هذا الإلزام. فإن قيل فما الفائدة في كونه يسمى نسخاً أم لا؟ قلنا: الفائدة تظهر في إثبات الزيادة بخبر الواحد إذا كان الأصل متواتراً.

(٢) قوله: «كزيادة التغريب» في زنا البكر إذ الجلد لا يتوقف على التغريب توقف الكل على جزئه ولا توقف المشروط على شرطه، فلو جلد ولم يغرب لا يجب استئناف الجلد.

على الثمانين في حد القذف، فذهب أبو حنيفة إلى أنه نسخ^(١) لأن الجلد كان هو الحد كاملاً^(٢) يجوز الاقتصار عليه ويتعلق به التفسير ورد الشهادة، وقد ارتفعت هذه الأحكام بالزيادة.

ولنا: أن النسخ هو رفع حكم الخطاب^(٣) وحكم الخطاب بالحد وجوبه

(١) قوله: «فذهب أبو حنيفة إلى أنه نسخ» وسماه أصحابه النسخ بالزيادة وقالوا: إنما هو زيادة جزء في الواجب كالتهريب في حد الزنا، أو زيادة شرط بعد إطلاق الواجب عنه كالإيمان بكسر الهمزة في الرقة في كفارة اليمين أو دفع مفهوم المخالفة كما لو قال في المعلوفة زكاة بعد قوله في السائمة زكاة، ومن صرح بالثالث صدر الشريعة في كتابه (التنقيح) ثم قال: ويجب استثناء الثالث إذ لا نقول مفهوم المخالفة.

(٢) قوله: «لأن الجلد... إلخ» هذا دليل الحنفية على النسخ، وحاصله: أن الجلد مثلاً قبل زيادة التهريب عليه كان حداً كاملاً مستقلاً بعقوبة الزاني، يتعلق به أن المحدود صار فاسقاً لا تقبل شهادته، وبعد زيادة التهريب عليه لم يبق حداً تاماً مستقلاً صالحاً لتعلق الأحكام به بل صار جزءاً أولاً للحد، والتهريب جزءاً ثانياً له، فارتفعت الأحكام التي كانت أنيطت بالجزء الأول واستقرت بتمام الجزئين وهذا هو معنى النسخ.

(٣) قوله: «ولنا أن النسخ... إلخ» تقرير هذا الدليل أو النسخ هو الرفع، وإدعائكم تسلطه على الجلد ليس بصحيح وليس بحكم هنا، وإنما النسخ رفع الحكم الثابت بالخطاب، وحكم الخطاب بالحد وجوبه وكونه مجزئاً عن نفسه، والحكم هنا بهذا المعنى لم يترفع بل هو باق، غاية الأمر أنه زيد عليه شيء آخر وهو التهريب مثلاً، والزيادة عليه لا تقتضي رفعه فثبت أن الزيادة ليست نسخاً، فحكم هذا حكم الأمر بالصيام بعد الأمر بالصلاة، وأنتم لا تقولون أنه نسخ.

وقولكم أن الجلد كان حكماً كاملاً نقول: نعم كان كما ذكرتم ولكن الكمال ليس حكماً مقصوداً شرعياً حتى يتعلق به النسخ بل المقصود كون الحد واجباً ومجزئاً وهما باقيا. ونظير هذا ما لو أوجب الشرع الصلاة فقط فإن الصلاة حينئذ يصدق عليها أنها كل ما أوجبه الله تعالى مثل ما كان الحد وحده كل الواجب بلا فرق، فإذا أوجب الصوم خرجت الصلاة عن كونها كل الواجب فصارت جزءاً له، لكن وجوبها لم ينسخ اتفاقاً، ألا يرى أن الأحكام أوجبها الشرع شيئاً فشيئاً، افترانا نقول كلما وجب شيء نسخ ما قبله؟.

وإجزاؤه عن نفسه وهو باقٍ، وإنما انضم إليه الأمر بشيء آخر فوجب الإتيان به، فأشبه الأمر بالصيام بعد الصلاة. فأما صفة الكمال فليس هو حكماً مقصوداً شرعياً، بل المقصود الوجوب والإجزاء وهما باقيان، ولهذا لو أوجب الشرع الصلاة فقط كانت كلية ما أوجبه الله وكماله، فإذا أوجب الصوم خرجت الصلاة عن كونها كل الواجب وليس بنسخ اتفاقاً. وأما الاقتصار عليه فليس هو مستفاداً من منطوق اللفظ^(١)، لأن وجوب الحد لا ينفي وجوب غيره، وإنما يستفاد من المفهوم ولا يقولون به، ثم رفع المفهوم كتخصيص العموم فإنه رفع بعض مقتضى اللفظ فيجوز بخبر الواحد.

ثم إنما يستقيم هذا أن لو ثبت حكم المفهوم واستقر ثم ورد التغريب بعده ولا سبيل إلى معرفته بل لعله وردتنا بالإسقاط المفهوم متصلاً به أو قريباً منه، وأما التفسق وردّ الشهادة فإنما يتعلق بالقذف لا بالحد، ثم لو سلم بتعلقه بالحد فهو تابع غير مقصود فصار كحل النكاح بعد العدة، ثم تصرف الشرع في العدة بردها من حول إلى أربعة أشهر وعشر ليس تصرفاً في حل النكاح بل في نفس العدة. فإن قيل: قوله تعالى: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ﴾ يقتضي أن لا يحكم بأقل منهما والحكم بشاهد ويمين نسخ له، قلنا: هذا إنما استفيد من مفهوم اللفظ وقد أجبنا عنه.

الرتبة الثالثة: أن تتعلق الزيادة بالمزيد عليه تعلق الشرط بالمشروط بحيث يكون وجود المزيد عليه بدون الزيادة وعدمه واحداً، كزيادة النية في

(١) قوله: «وأما الاقتصار... إلخ» هذا نقض لقولهم كان الحد كاملاً يجوز الاقتصار عليه. وحاصل الجواب أن دعوكم هذه ليس مستفادة من منطوق اللفظ لأن وجوب الحد لا ينفي وجوب غيره بطريق المنطوق وإنما يستفاد من المفهوم، وأنتم لا تقولون به فكيف قلتم به هنا ثم لم تقولوا به في غير هذا الموضع؟ سلمنا أنكم تقولون بالمفهوم وأن هذا المعنى مستفاد منه لكن رفع المفهوم كتخصيص العموم فإن التخصيص رفع بعض ما يقتضيه اللفظ فيجوز بخبر الواحد وكل هذا على تقدير ثبوت حكم المفهوم واستقراره وهذا لا سبيل إلى معرفته والباقي ظاهر في كلام الشيخ.

الطهارة^(١) وركعة في الصلاة. فذهب بعض من وافق في الرتبة الثانية إلى أن الزيادة هاهنا نسخ^(٢) إذ كان حكم المزيد عليه الإجزاء والصحة وقد ارتفع^(٣) وليس بصحيح؛ لأن النسخ رفع حكم الخطاب بمجموعه، والخطاب اقتضى الوجوب والإجزاء، والوجوب باق بحاله وإنما ارتفع الإجزاء وهو بعض ما اقتضى اللفظ، فهو كرفع المفهوم وتخصيص العموم، ثم إنما يستقيم أن لو ثبت الإجزاء واستقر^(٤) ثم وردت الزيادة بعده ولم

(١) قوله: «زيادة النية... إلخ» أي: فإن النية لا تؤثر في الطهارة وجوداً ولا عدماً.

(٢) قوله: «ذهب بعض من وافق... إلخ» هكذا رأيت هذه العبارة في النسخة التي بيدي، وهي في غاية الغموض إلا أن يريد بمن وافق من قال بأن ذلك نسخ، ومع ذلك فليسوا بعضاً إذ القائل بذلك الحنفية كلهم كما هو مصرح به في كتبهم: ولعل لفظ البعض سبق قلم أو غلط من الناسخ، والمعنى: أن من قال عن الرتبة الثانية أنها نسخ قال عن هذه الرتبة أنها نسخ أيضاً.

(٣) قوله: «وقد ارتفع» معناه: أن هذه الزيادة المذكورة إما زيادة في سبب الحكم كالية في الطهارة لأن سبب الحكم ما يتوصل به إليه، وإما زيادة تصير جزءاً للحكم كزيادة ركعة في الصلاة، وعلى كل فإن الإجزاء والصحة اللذين كانا معتبرين قبل الزيادة قد ارتفعا وهما الحكم، ولا معنى للنسخ إلا هذا. وحاصل الجواب: لا نسلم ارتفاع الحكم لأن النسخ إنما هو رفع حكم الخطاب بمجموعة بأن يكون الخطاب قد اقتضى حكماً ثم جاء خطاب آخر فرفعه، والخطاب في هذه الأمثلة ونحوها اقتضى الوجوب والإجزاء، فالوجوب باق قبل الزيادة وبعدها وإنما ارتفع الإجزاء وهو بعض مقتضيات اللفظ، فهو كرفع المفهوم وتخصيص العموم، وكل منهما لا يسمى نسخاً إلا على اصطلاح السلف كما أسلفنا عن المحقق ابن القيم.

(٤) قوله: «إنما يستقيم... إلخ» هذا جواب آخر مبني على عدم تسليم المدعي وحاصله: أن ما ذكرتموه لا نسلم أنه مستقيم ولا استقامة له إلا بعد أن نعلم أن الإجزاء استقر وثبت أولاً، ثم وردت الزيادة للاتفاق بيننا وبينكم أن من شرط الناسخ أن يتأخر عن المنسوخ وهنا لم يتحقق هذا الشرط لاحتمال أن الزيادة كانت حاصلة بالقياس المقارن للفظ، وأن يكون بخبر يحتمل أن يكون متصلاً باللفظ مبيناً للشرط، فدعوى استقرار الجواز ثم نسخه تحكم.

وحاصل الكلام في المسألة: أن المنسوخ هل يشترط أن يكون مقصوداً بالرفع أم لا؟ فإن اشترط أن يكون مقصوداً بالرفع لم يكن رفع استقلال المزيد عليه بالحكم =

يثبت، بل ثبوت الزيادة بالقياس المقارن للفظ أو لخبر يحتمل أن يكون متصلاً بياناً للشرط، فلا معنى لدعوى استقراره بالتحكم، ثم لا يصح هذا من أصحاب الشافعي، فإنهم اشترطوا النية للطهارة والطهارة للطواف بالسنة وأصلها ثابت بالكتاب. فإن قيل: فالطهارة المنوية غير الطهارة بلا نية وإنما هي نوع آخر، فاشتراط النية يوجب رفع الأولى بالكلية، قلنا: هذا باطل فإنها لو كانت غيرها لوجب أن لا تصح الطهارة المنوية عند من لا يوجب النية لكونها غير مأمور بها.

فصل

ونسخ جزء العبادة المتصل بها أو شرطها ليس بنسخ لجملتها^(١). وقال المخالفون في الرتبة الثانية من الزيادة: هو نسخ، لأن الركعات الأربع غير الركعتين وزيادة، بدليل ما لو أتى بصلاة الصبح أربعاً فإنها لا تصح، ولأن الركعتين كانت لا تجزي فصارت مجزية وهذا تغيير وتبديل وليس بصحيح، لأن الرفع والإزالة إنما يتناول الجزء والشرط خاصة، وما سوى ذلك باق بحاله، فهو كالصلاة كانت إلى بيت المقدس ثم نسخ ذلك إلى الكعبة فلم يكن نسخاً للصلاة.

= نسخاً؛ لأنه ليس مقصوداً بالرفع ولا يلزمه ذلك، بل هو حاصل بالاعتضاء الضروري وإن لم يشترط ذلك بل يكفي في المنسوخ أن يكون مرتفعاً بالقصد أو الاقتضاء الضروري كان رفع الاستقلال نسخاً.

(١) قوله: «فصل ونسخ جزء العبادة... إلخ» لما كان الفصل المتقدم في حكم الزيادة في العبادة عقبه بحكم ما لو نقص جزء أو شرط منها. وحاصله: أنه لو نقص من الظهر ركعتان أو أبطل اشتراط الطهارة فيه كان ذلك نسخاً للجزء والشرط اتفاقاً، ولكن هل نسخت العبادة الأولى بعبادة ثانية أم لا؟ المختار أنه ليس نسخاً لها وقيل هو نسخ. وحاصل الجواب عن النسخ أن النقص لم يجدد وجوباً بل أبطل الوجوب فقط، والثابت هو الوجوب الأول والزيادة باقية على الجواز الأصلي، وإنما الزائل وجوبها، فارتفع حكم شرعي لا إلى حكم شرعي فلا يكون نسخاً.

وقولهم هي غيرها قد سبق جوابه^(١)، وإنما لا يصح الصبح إذا صلاها أربعاً لإخلاله بالسلام والتشهد في موضعه، وقولهم كانت غير مجزية معناه أن وجودها كعدمها، وهذا حكم عقلي ليس من الشرع والنسخ رفع ما ثبت بالشرع، وكذلك وجوب العبادة مزيل لحكم العقل في براءة الذمة وليس بنسخ.

فصل

يجوز نسخ العبادة إلى غير بدل، وقيل لا يجوز لقوله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾. ولنا: أنه متصور عقلاً وقد قام دليله شرعاً.

أما العقل^(٢) فإن حقيقة النسخ الرفع والإزالة ويمكن الرفع من غير بدل، ولا يمتنع أن يعلم الله تعالى المصلحة في رفع الحكم وردهم إلى ما كان من الحكم الأصلي.

وأما الشرع^(٣) فإن الله سبحانه نسخ النهي عن إدخار لحوم الأضاحي

(١) قوله: «وقد سبق جوابه» أي: في قوله: «لأن النسخ رفع حكم الخطاب... إلخ» وقد علمت الجواب مما سطرناه آنفاً، وحاصل ما يقال أن هذا من باب تخصيص العام لا من باب النسخ.

(٢) قوله: «أما العقل... إلخ» حاصله: أنه لو كان ممتنعاً عقلاً لكان امتناعه لصورته أو لمخالفته المصلحة والحكمة، فأما امتناعه لصورته فغير مسلم إذ يقول قد أوجبت عليك القتال ونسخته عنك ورددتك إلى ما كان قبل من الحكم الأصلي، ولا يمتنع ذلك عند العقلاء، وأما امتناعه للمصلحة فإن الشرع لا يبتني عليها، وإن ابتني فلا يبعد أن تكون المصلحة في رفعه من غير إثبات بدل.

(٣) قوله: «وأما الشرع... إلخ» أي: لنا دليل آخر وهو أنه لو لم يجز لما وقع، وقد وقع منه أشياء فجاز، ثم بين محال الوقوع ومثل للوقوع بنسخ النهي عن ادخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث، ففي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها قالت: دف أهل أبيات من البادية حضرة الأضحى زمان رسول الله ﷺ فقال: «ادخروا ثلاثاً ثم =

وتقديم الصدقة أمام المناجاة إلى غير بدل، فأما الآية فإنها وردت في التلاوة^(١) وليس للحكم فيها ذكر على أنه يجوز أن يكون رفعها خيراً منها في الوقت الثاني لكونها لو وجدت فيه كانت مفسدة.

= تصدقوا بما بقي» فلما كان بعد ذلك قالوا يا رسول الله إن الناس يتخذون الأسقية من ضحاياهم ويحملون فيها الودك قال: «فما ذاك؟» قالوا: نهيت أن تؤكل لحوم الأصاحي بعد ثلاث فقال: «إنما نهيتكم من أجل الدافة فكلوا وادخروا وتصدقوا». ورواه مسلم والنسائي عن جابر بلفظ أن النبي ﷺ نهى عن أكل لحوم الضحايا بعد ثلاث ثم قال بعد: «كلوا وادخروا».

قوله: الدافة قال ابن الأثير في النهاية: الدافة القوم يسرون جماعة سيراً ليس بالشديد، يقال هم يدفون ديفاً، والدافة قوم من الأعراب يردون المصر، يريد أنهم قدموا المدينة في عيد الأضحى فنهاهم عن ادخار لحوم الأصاحي ليفرقوها ويتصدقوا بها فينتفع أولئك القادمون بها.

وقوله أهل أبيات: يريد أنهم كانوا من البادية. ومثل أيضاً بنسخ تقديم الصدقة أمام المناجاة مشيراً بذلك إلى قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ ذَلِكَ خَيْرٌ لَكُمْ وَأَطْهَرُ فَإِنْ لَمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ قال ابن عباس هذه الآية منسوخة بالآية التي بعدها وهي قوله تعالى: ﴿أَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٌ﴾ الآية. ولهذا النوع من النسخ أمثلة كثيرة.

(١) قوله: «فأما الآية... إلخ» أي: فالجواب عنها من أوجه: الأول أن هذا لا يمنع الجواز وإن منع الوقوع عند من يقول بصيغة العموم، ومن لا يقول بها فلا يلزمه أصلاً، ومن قال بها فلا يلزمه من هذا أنه لا يجوز في جميع المواضع إلا ببدل، بل يتطرق التخصيص إليه بدليل الأصاحي والصدقة أمام المناجاة، ثم ظاهره أنه أراد أن نسخ آية بآية أخرى مثلها لا يتضمن النسخ إلا رفع المنسوخ، أو يتضمن مع ذلك غيره، فكل ذلك محتمل. وأجاب القرافي بجواب آخر فقال: إنها صيغة شرط ولا يلزم في الشرط أن يكون ممكناً بل قد يكون محالاً، كقولنا: إن كان الواحد نصف العشرة فالعشرة اثنان فهذا شرط محال والكلام عربي صحيح، وإذا لم يستلزم الشرط الإمكان لم يدل على الوقوع مطلقاً فضلاً عن الوقوع ببدل.

فصل

يجوز النسخ بالأخف والأثقل^(١)، وأنكر بعض أهل الظاهر جواز النسخ بالأثقل^(٢) لقوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمْ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمْ الْعُسْرَ﴾ وقال: ﴿الَّذِينَ خَفَّفَ اللَّهُ عَنْكُمْ - يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُخَفِّفَ عَنْكُمْ﴾، ولأن الله تعالى رؤوف فلا يليق به التثقيل والتشديد.

ولنا: أنه لا يمتنع لذاته^(٣) ولا يمتنع أن تكون المصلحة في التدرج والترقي من الأخف إلى الأثقل كما في ابتداء التكليف، وقد نسخ التخيير^(٤)

(١) قوله: «فصل يجوز النسخ بالأخف والأثقل... إلخ» أما النسخ بالأخف فقد انعقد الإجماع على جوازه كما حكاه الطوفي، وإنما الخلاف جار بالأثقل، وقال العضد في شرح المختصر: يجوز نسخ التكليف بتكليف أخف أو مساو اتفاقاً ينتهي. فكان على المصنف أن يقول: يجوز النسخ بالأخف والمساوي والأثقل، ولكنه تبع في هذا التعبير الغزالي في المستصفى.

(٢) قوله: «وأنكر بعض أهل الظاهر... إلخ» قال الأمدي: ومنع منه أيضاً بعض الشافعية.

(٣) قوله: «ولنا أنه لا يمتنع لذاته... إلخ» أي: إنا نقول للمانعين هل امتنع ما ذكرتم عقلاً أو شرعاً؟ فإن قلتم امتنع شرعاً فسنجيب عنه، وإن قلتم امتنع عقلاً فالممتنع عقلاً هو الممتنع لذاته وليس هو كذلك.

وإيضاحه: أنه لو امتنع لامتنع لذاته أو لتضمنه مفسدة، لكنه لم يمتنع لواحد منهما فلا يمتنع أصلاً، وإنما قلنا أنه لا يمتنع لذاته لأنه لو قدر وقوعه لم يلزم منه محال لذاته، بل قد وقع كما سيأتي ولم يلزم منه محال فدل على أنه لا يمتنع لذاته، أي لكونه نسخاً للأخف إلى الأثقل، وإنما قلنا أنه لا يمتنع لتضمن مصلحة، لأن الأصل عدم المفسدة فيه وما يدعيه الخصم مفسدة فيه فليس بشيء، بل قد يتضمن مصلحة عظيمة وهو تدرج المكلف من الأخف إلى الأثقل فيسهل عليه ولا يترم به. وحاصله: أن ذلك لا يمتنع لذاته ولا لغيره ولا يكون ممتنعاً أصلاً فيكون جائزاً.

(٤) قوله: «وقد نسخ التخيير... إلخ» هذا استدلال بالوقوع على الجواز، وبيان وقوعه بصور ذكرها. قوله: «وقد نسخ التخيير» أي فإنهم كانوا في صدر الإسلام يخير =

بين الفدية والصيام بتعيين الصيام وجواز تأخير الصلاة حالة الخوف إلى وجوب الإتيان بها وحرم الخمر ونكاح المتعة والحرمة الأهلية وأمر الصحابة بترك القتال والإعراض^(١) ثم نسخ بإيجاب الجهاد، والآيات التي احتجوا بها وَرَدَتْ في صور خاصة^(٢) أريد بها التخفيف وليس فيه منع إرادة التثقيل،

= أحدهم بين أن يصوم وبين أن يفطر ويطعم، فنسخ ذلك إلى وجوب الصيام عيناً وذلك أثقل من التخيير. ومنها تأخير صلاة الخوف حال القتال إلى وجوبها على حسب الإمكان بقوله: ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ فَرِجَالًا أَوْ رُكْبَانًا﴾ وكان لهم قبل ذلك تأخيرها حتى ينقضي القتال، وجوبها في وقته أثقل. ومنها أن الخمر والحرمة الأهلية ومتعة النكاح كانت كلها مباحة فنسخت لإباحتها إلى التحريم وهو أثقل.

(١) قوله: «وأمر الصحابة بترك القتال... إلخ» يعني أن القتال كان متروكاً في صدر الإسلام بقوله تعالى: ﴿فَاعْرِضْ عَنْهُمْ - فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاصْفَحْ - فَاغْفُوا وَاصْفَحُوا﴾ ثم نسخ بوجوبه بقوله تعالى: ﴿أُذِنَ لِلَّذِينَ يُقَاتِلُونَ بِأَنَّهُمْ ظَلَمُوا﴾ إلى آيات كثيرة، وجوب القتال أثقل من تركه. وكذلك كان حكم الزاني في أول الإسلام، إن كان امرأة حبست حتى تموت، وإن كان رجلاً عنف وأوذى بالقول عملاً بقوله تعالى: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نَسَائِكُمْ فَاستشهدوا عليهن أربعة منكم فإن شهدوا فأمسكوهن في البيوت﴾ إلى قوله: ﴿وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانَهَا مِنْكُمْ فَأَذُوهُمَا﴾ أي بالتعنيف والذم، فسسخ ذلك بآية الرجم وآية النور في جلد البكر وغيره.

(٢) قوله: «وردت في صور خاصة... إلخ» معناه: أن الآيات الواردة في التخفيف وردت في أحكام خاصة وليست عامة حتى يحتاج بعمومها على منع النسخ إلى الأثقل، أما قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ﴾ الآية فهو في سياق تخفيف الصوم عن المريض والمسافر، واللام في اليسر والعسر وإن احتمل أنها للاستغراق لكنها محمولة على المعهود وهو اليسر الحاصل بالإفطار للمريض والمسافر، والعسر الحاصل لهما بالصوم حالة المرض والسفر. على أن ابن الخشاب وهو من أئمة اللغة حكى في (المرتجل) عن بعض أهل العلم أن الكلام متى كان فيه معهود تعين رجوع اللام إليه، وإنما يحكم على الاستغراق إذا انتفى المعهود.

وأما قوله تعالى: ﴿أَلَا نَخَفُ اللَّهَ عَنْكُمْ﴾ فهي في الجهاد بذليل ما قبلها وما بعدها وهو قوله عز وجل: ﴿إِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ عَشْرُونَ صَابِرُونَ يَغْلِبُوا مِائَتِينَ﴾ إلى قوله: ﴿وَأِنْ يَكُنْ مِنْكُمْ أَلْفٌ يَغْلِبُوا أَلْفِينَ﴾، وأما قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يَخَفَ عَنْكُمْ﴾ فهي في سياق نكاح الأمة لمن لم يجد طول حرة، ثم هي مُطْلَقَةٌ لا عموم للفظها فلا استدلال بها على ما ذكرتم.

وقولهم إن الله رؤوف^(١) فلا يمنع من التكليف بالأثقل كما في التكليف ابتداء وتسليط المرض والفقر وأنواع العذاب لمصالح يعلمها.

فصل

إذا نزل الناسخ فهل يكون نسخاً في حق من لم يبلغه^(٢)؟ قال القاضي: ظاهر كلام أحمد رحمه الله أنه لا يكون نسخاً لأن أهل قبا بلغهم نسخ الصلاة إلى بيت المقدس وهم في الصلاة فاعتدوا بما مضى من صلاتهم.

(١) قوله: «وقولهم إن الله رؤوف... إلخ» في عبارته هنا خفاء وأصلها من المستصفي وأصلها فيه: فإن قيل: إن الله رؤوف رحيم بعباده ولا يليق به التشديد قلنا: فينبغي أن لا يليق به ابتداء التكليف ولا تسليط المرض والفقر وأنواع العذاب على الخلق، هذا كلامه. فقول المصنف «وقولهم» هو مبتدأ وجملة «لا يمنع» هو الخبر والفاء ليس لها موقع هنا ولعلها من زيادة النسخ، ولما اختصر المحقق الطوفي هذه العبارة أوضحها فقال: قال تشديدها يعني النسخ إلى الأثقل، ولا يليق برأفة الله عز وجل قلنا: منقوض بتسليط المرض والفقر وأنواع الآلام والمؤذيات، فإن قيل لمصالح علمها قلنا: قد أجبتم عنا انتهى. أي: فإن قيل أن النقص بالمرض والفقر والآلام لا يلزمنا لأن ابتلاء الخلق بذلك لمصالح علمها لهم فيه، قلنا: هذا الجواب مشترك بيننا وبينكم لأننا نقول وكذلك النسخ من الأخف إلى الأثقل لمصالح علمها تعالى فيهم.

(٢) قوله: «فصل إذا نزل الناسخ... إلخ» أي: لا يثبت النسخ في حق من لم يبلغه الناسخ. مثاله: لو نسخت إباحة بعض المطاعم المباحة كالتفاح مثلاً بأن قيل هو حرام عليكم، فمن بلغه هذا النسخ ثبت التحريم في حقه، ومن لم يبلغه ففيه الخلاف، فعلى ما اختاره أبو يعلى لا يكون في حقه نسخاً حتى لو أكل قبل العلم، وبعد النسخ لا يكون عاصياً وهو ظاهر كلام الإمام أحمد بدليل أن أهل مسجد قبا زمن النبي ﷺ كانوا يصلون إلى بيت المقدس فبلغهم وهم في الصلاة نسخ التوجه إلى البيت المذكور بالتوجه إلى الكعبة فتوجهوا إليها وأتموا صلاتهم وذلك بعد نزول الناسخ، فلو كان نسخاً في حقهم قبل العلم لاستأنفوا الصلاة. وهذا هو الحق وعلى ما اختاره أبو الخطاب محفوظ الكلوذاني من أصحابنا يكون نسخاً.

وقال أبو الخطاب^(١): يتخرج أن يكون نسخاً بناء على قوله في الوكيل ينزل بعزل الموكل وإن لم يعلم؛ لأن النسخ ينزل الناسخ لا بالعلم^(٢) إذ العلم لا تأثير له إلا في نفي العذر ولا يمتنع وجوب القضاء

(١) قوله: «وقال أبو الخطاب... إلخ» يعني: أن في لزوم حكم الناسخ من لم يبلغه قولين كالقولين فيما إذا عزل الموكل الوكيل ولم يبلغه العزل هل ينزل أو لا؟ إن قلنا ينزل الوكيل بالعزل قبل علمه به لزم المكلف حكم الناسخ قبل علمه به وإلا فلا، ووجه هذا التخيير أن المكلف في التزام الأحكام بالنسبة إلى أوامر الله تعالى كالوكيل في التصرفات بالنسبة إلى إذن الموكل، والجامع بينهما أن كل واحد من المكلف والوكيل لا يجوز له التصرف إلا بمقتضى الإذن وينزل بالعزل، فإذا قال الموكل لوكيله عزلتك انعزل، ولو قال الله تعالى للمكلف أسقطت عنك التكليف لسقط عنه ولم يجز له بعد ذلك أن يتصرف في العبادات فيما كان يتصرف فيه قبل، لكن ما قاله أبو الخطاب يلزم منه الدور لأن هذه المسألة أصولية، ومسألة عزل الوكيل من الفروع فهي فرع على مسألة النسخ، والعادة تخريج الفروع على الأصول، فلو خرجنا هذا الأصل المذكور في النسخ على الفرع المذكور في الوكالة لزم الدور لتوقف الأصل على الفرع المتوقف عليه فتصير من باب توقف الشيء على نفسه بواسطة.

تنبيه: هذا الحكم وهو عدم لزوم حكم الناسخ من لم يبلغه لا يختص الناسخ بل سائر النصوص ناسخة كانت أو مبتدأة وفيها الخلاف.

(٢) قوله: «لأن النسخ ينزل الناسخ» هذا استدلال أبي الخطاب وبيانه: أن النسخ بورود الناسخ لا بالعلم به فيثبت حكمه في حق المكلف وإن لم يبلغه. وإنما قلنا النسخ يحصل بورود الناسخ لأن النسخ رفع الحكم، وبورود الناسخ يحصل الرفع سواء بلغ المكلف الناسخ أو لا، وذلك يقتضي أنه يثبت في حقه مطلقاً بلغه أم لم يبلغه. نعم إذا لم يبلغه الناسخ فأخذ بامتنال حكمه كان معذوراً بعدم العلم فيلزمه الاستدراك بالقضاء، وجوب القضاء على المعذور غير ممتنع كالحائض والنائم يقضيان ما فاتهما من العبادات وقت الحيض والنوم مع أنهما معذوران، كذلك من لم يبلغه الناسخ يقضي ما فاته من حكمه في حال عدم بلوغه إياه، ويظهر أثره عدم العلم في سقوط الإثم فإنه لو علم بالناسخ وترك مقتضاه أثم ولزمه القضاء، فإذا لم يعلم لزمه القضاء ولا إثم عليه للعذر.

على المعذور كالحائض والنائم، والقبلة يسقط استقبالها في حق المعذور^(١) فلهذا لم يجب على أهل قبا الإعادة. وقال من نصّر الأول^(٢) النسخ بالناسخ لكن العلم شرط؛ لأن الناسخ خطاب ولا يكون خطاباً في حق من لم يبلغه.

فصل

يجوز نسخ القرآن بالقرآن^(٣) والسنة المتواترة بمثلها، والأحاد بالأحاد والسنة بالقرآن، كما نسخ التوجه إلى بيت المقدس، وتحريم المباشرة في ليالي رمضان، وجواز تأخير الصلاة حالة الخوف بالقرآن وهو في السنة^(٤).

(١) قوله: «والقبلة يسقط استقبالها في حق المعذور» هذا جواب من أبي الخطاب عن قصة أهل قبا وتقريره: أن قصة أهل قبا لا حجة فيها على عدم لزوم حكم الناسخ من لم يبلغه لأنهم كانوا معذورين بعدم العلم، وإنما أخلوا باستقبال القبلة في ابتداء صلاتهم، واستقبال القبلة يسقط بالعدر في جميع الصلاة بدليل ما إذا اشتبهت عليه جهتها فاجتهد فأخطأها فإن صلاته تصح وإن وقعت جميعها إلى غير القبلة، فلأن تصح الصلاة مع ترك الاستقبال في جزء منها للعدر أولى.

(٢) قوله: «وقال من نصر الأول... إلخ» هذا جواب عن دليل أبي الخطاب وتقريره: أنا إن سلمنا أن النسخ يحصل بورود الناسخ كما قرره لكن علم المكلف به وبلوغه إياه شرط للزوم حكمه له، فلا يثبت في حقه بدون العلم لاستحالة ثبوت المشروط بدون شرطه، وإذا لم يكن العلم شرطاً لزم تكليف ما لا يطاق أو تكليف ما لا يعلمه المكلف.

(٣) قوله: «فصل يجوز نسخ القرآن بالقرآن... إلخ» نسخ هذه الثلاثة بمثلها اتفاق لا اختلاف فيه لأن ذلك متماثل فجاز أن يرفع بعضه بعضاً. فإن قيل: المثلان يستويان من كل وجه ويسد أحدهما مسد الآخر وحينئذ يكون ارتفاع أحدهما بالآخر ترجيحاً من غير مرجح إذ ليس أحدهما أولى بأن يرتفع بالآخر من العكس فالجواب: أنه يقال لما كان الناسخ وارداً كان أولى بأن يكون رافعاً بقوته.

(٤) قوله: «بالقرآن وهو بالسنة» أي: أن النسخ حصل بالقرآن والمنسوخ كان ثابتاً بالسنة، لأن تحريم المباشرة كان بالسنة، وكذلك جواز تأخير الصلاة إلى انجلاء القتال حتى قال عليه السلام يوم الخندق وقد أخرج الصلاة: «حشا الله قبورهم ناراً» =

فأما نسخ القرآن بالسنة المتواترة فقال أحمد رحمه الله: لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده. قال القاضي^(١): ظاهره أنه منع منه عقلاً

= لحبسهم له عن الصلاة، والتوجه إلى بيت المقدس ليس في القرآن وإنما هو في السنة فنسخ ذلك بالقرآن.

ثم اعلم أن نسخ السنة بالكتاب فيه خلاف، والجواز هو ما عليه الجمهور وبه قال من منع من نسخ القرآن بالسنة، وللشافعي في ذلك قولان حكاهما القاضي أبو الطيب الطبري وأبو إسحاق الشيرازي وسليم الرازي وإمام الحرمين وصححوا جميعاً الجواز. قال ابن برهان: هو قول المعظم، وقال سليم: هو قول عامة المتكلمين والفقهاء، وقال السمعاني: هو الأولى بالحق، وجزم به الصيرفي، ولا وجه للمنع قط ولم يأت من ذلك ما يتشبه به المانع لا من عقل ولا من شرع. قلت من نقل المنع عن الشافعي أطلقه وقال الأسنوي في شرح المنهاج: كلام المصنف يعني البيضاوي مشعر بأن للشافعي قولين في المسألة وهو غير معروف، فإن جوزناه فيشترط في السنة إذا كانت ناسخة أن تكون متواترة. اهـ. وهذا يؤخذ من كلام البيضاوي أيضاً فإنه قال: لا ينسخ المتواتر بالأحاد لأن القاطع لا يدفع بالظن من كلام البيضاوي أيضاً فإنه قال: لا ينسخ المتواتر بالأحاد لأن القاطع لا يدفع بالظن. اهـ. وهذا هو الصواب وما ذهب إليه الشافعي فيحمل منعه على ذلك وإن أطلق أصحابه النقل عنه.

(١) قوله: «قال القاضي» يعني: أبا يعلى وهو المراد حيث أطلق في هذا الكتاب. وقوله: «ظاهره» الضمير لقول أحمد، واحتج القاضي به على المنع شرعاً وعقلاً وليس بصحيح، بل ظاهر كلام الإمام أحمد يدل على المنع شرعاً لا عقلاً لأنه قال: لا ينسخ القرآن إلا قرآن يجيء بعده، فعلق المنع على أمر شرعي لا عقلي. وقال ابن مفلح في أصوله: نسخ القرآن بالسنة المتواترة كلام أحمد منعه وهذا الخلاف في الجواز عقلاً، وأما الجواز شرعاً فالمشهور عن الإمام أحمد رضي الله عنه منعه وبه قال الشافعي وأكثر أصحابه والظاهرية وغيرهم، وقيل يجوز وهو رواية عن أحمد واختيار أبي الخطاب وابن عقيل وأكثر الحنفية والمالكية وغيرهم، وهو الذي نصره ابن الحاجب وحكاه عن الجمهور انتهى. فيعلم من هذا أن للإمام أحمد روايتين اختار الأولى أبو يعلى والثانية أبو الخطاب وابن عقيل.

وشرعاً، وقال أبو الخطاب وبعض الشافعية: يجوز ذلك؛ لأن الكل^(١) من عند الله ولم يعتبر التجانس، والعقل لا يحيله فإن الناسخ في الحقيقة هو الله سبحانه على لسان رسوله ﷺ بوحى غير نظم القرآن. وإن جوزنا له النسخ بالاجتهاد^(٢) فالإذن في الاجتهاد من الله تعالى، وقد نسخت الوصية للوالدين والأقربين بقوله: «لا وصية لوارث»، ونسخ إمساك الزانية في البيوت بقوله: «قد جعل الله لهن سبيلاً البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام والثيب بالثيب الجلد والرجم».

ولنا^(٣): قول الله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ

(١) قوله: «لأن الكل» أي: الكتاب والسنة من عند الله فما المانع منه، وإذا كان ذلك كذلك فالتجانس أي اعتبار الجنس ليس بمعتبر.

(٢) قوله: «وإن جوزنا له النسخ بالاجتهاد» الضمير للنبي ﷺ.

(٣) قوله: «ولنا» أي: ودليلنا على أن القرآن لا ينسخ بالسنة قول الله تعالى: ﴿مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ﴾ الآية. ففي الآية حصر النسخ في كونه خيراً من المنسوخ أو مثله، والسنة لا تساوي القرآن فضلاً عن أن تكون خيراً منه فلا تكون ناسخة له.

ودليلنا أيضاً حديث الدارقطني وهو نص في المسألة. وأيضاً: أن السنة لا تنسخ لفظ القرآن، فكذا لا تنسخ حكمه لاشتراك لفظ القرآن وحكمه في القوة والتعظيم وصيانه عن أن يرفع بما هو دونه. وأجاب المجوزون عن الآية بأن المراد نأت بخير منها في الحكم ومصلحته، والسنة تساوي القرآن في ذلك إذ المصلحة الثابتة بالسنة قد تكون أضعاف المصلحة الثابتة بالقرآن، إما في عظم الأجر بناء على نسخ الأخف بالأثقل، أو في تخفيف التكليف بناء على نسخ الأثقل بالأخف، وأيضاً فإن الآية على التقديم والتأخير، والتقدير ما ننسخ من آية نأت منها بخير، فلا يكون فيها دلالة على محل النزاع أصلاً.

وقال في المستصطفى: ليس المراد من قوله تعالى: ﴿نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا﴾ نأت بقرآن آخر خير منها، لأن القرآن لا يوصف بكون بعضه خيراً من بعض، قال بل معناه: أن يأتي بعمل خير من ذلك العمل لكونه أخف منه أو أجزل ثواباً، هذا كلامه، وعليه فلا دليل للخصم في هذه الآية. وأما الحديث فالجواب عنه: أن الحاجة لا تقوم بمثله ههنا لأن ما هنا أصل كبير ومثله لا يخفى في العادة لتوفر الدواعي على نقل ما كان كذلك عادة، فلو ثبت لاشتهر ثم لم يخالفه أحد من العلماء لشهرته =

مِثْلَهَا» والسنة لا تساوي القرآن ولا تكون خيراً منه. وقد روى الدارقطني في سننه عن جابر أن النبي ﷺ قال: «القرآن ينسخ حديثي وحديثي لا ينسخ القرآن»، ولأنه لا يجوز نسخ تلاوة القرآن وألفاظه بالسنة فكذلك حكمه. وأما الوصية فإنها نسخت بآية المواريث^(١) قاله ابن عمر وابن عباس. وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا بقوله: «إن الله تعالى قد أعطى كل ذي حق حقه فلا وصية لوارث». وأما الآية الأخرى فإن الله سبحانه أمر بإمساكنهن إلى غاية يجعل لهن سبيلاً فبين النبي ﷺ إن الله جعل لهن السبيل وليس ذلك بنسخ والله أعلم.

فصل

فأما نسخ القرآن والمتواتر من السنة بأخبار الأحاد فهو جائز عقلاً^(٢) إذ لا يمتنع أن يقول الشارع تعبدناكم بالنسخ بخبر الواحد^(٣) وغير جائز شرعاً،

= ودلالته، سلمنا صحته لكنه ليس نصاً في محل النزاع بل هو ظاهر لأن لفظه عام، ودلالة العام ظاهرة لا قاطعة فيحمل على أن خبر الواحد لا ينسخ القرآن فيبقى التواتر لا دليل على المنع فيه من ذلك.

وأما قولهم أن السنة لا تنسخ لفظ القرآن فالجواب عنه بالفروق وهو: أن لفظ القرآن معجز والسنة لا تقوم مقامه في الإعجاز. بخلاف حكمه فإن المراد منه تكليف الخلق به والسنة تقوم مقامه في ذلك. قال المحقق الطوفي في أصوله: قلت تلخيص مأخذ النزاع في المسألة أن بين القرآن ومتواتر السنة جامعاً وفارقاً، فالجامع بينهما إفادة العلم وكونهما من عند الله، والفراق إعجاز لفظ القرآن والتعبد بتلاوته بخلاف السنة، فمن لاحظ الجامع أجاز النسخ ومن لاحظ الفارق منعه.

(١) قوله: «وأما الوصية... إلخ» هذا شروع في الجواب عن أدلة المجوزين وحاصله: أن ما تمسكتكم به من أنه من نسخ الكتاب بالسنة غير صحيح، وإنما هو من نسخ الكتاب بالكتاب.

(٢) قوله: «فهو جائز عقلاً» نقل ابن برهان الاتفاق عليه ثم قال: هو جائز بلا خلاف، وحكاه سليم الرازي عن الأشعرية والمعتزلة.

(٣) قوله: «إذ لا يمتنع... إلخ» أي: لا يمتنع ذلك إذ لا يلزم من فرض وقوعه محال.

وقال قوم من أهل الظاهر يجوز^(١)، وقالت طائفة يجوز في زمن النبي ﷺ ولا يجوز بعده^(٢) لأن أهل قبا^(٣) قبلوا خبر الواحد في نسخ القبلة، وكان النبي ﷺ يبعث آحاد الصحابة إلى أطراف دار الإسلام فينقلون الناسخ والمنسوخ، ولأنه يجوز التخصيص به فجاز النسخ به كالمتواتر. ولنا إجماع الصحابة على أن القرآن والمتواتر يدفع بخبر الواحد، فلا ذاهب إلى تجويزه حتى قال عمر لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت^(٤).

(١) قوله: «وقال قوم من أهل الظاهر يجوز» من هؤلاء القوم ابن حزم وهو وأهل الظاهر ممن يعتد بقولهم في الإجماع فإذا خالفوا لم يكن إجماع. فانظر هذا مع نقل ابن السمعاني وسليم الرازي في التقريب الإجماع على عدم الوقوع، وإلى حكاية القاضي أبي الطيب في شرح الكفاية، والشيخ أبي إسحاق الشيرازي الإجماع على عدمه.

(٢) قوله: «وقالت طائفة» منهم أبو الطيب في التقريب والغزالي وأبو الوليد الباجي والقرطبي، حكاه في (إرشاد الفحول).

(٣) قوله: «لأن أهل قبا» أي: استدل القائلون بالوقوع بما ثبت من أن أهل قبا لما سمعوا مناديه ﷺ وهم في الصلاة يقول: «ألا أن القبلة قد حولت إلى الكعبة» فاستداروا ولم ينكر ذلك عليهم رسول الله ﷺ. ويجاب عنه بأنهم علموا ذلك بالقرائن لا بمجرد خبر الواحد.

(٤) قوله: «حتى قال عمر... إلخ» هكذا ذكر المصنف قول عمر: «لا ندرى أصدقت أم كذبت». هذا الحديث خرجه مسلم وأبو داود والترمذي وصححه عن مغيرة عن الشعبي قال: قالت فاطمة بنت قيس طلقني زوجي ثلاثاً على عهد رسول الله ﷺ، فقال رسول الله ﷺ: «لا سكنى لك ولا نفقة»، قال مغيرة: فذكرت لإبراهيم فقال: قال عمر رضي الله عنه: «لا ندع كتاب ربنا وسنة نبينا لقول امرأة لا ندرى أحفظت أم نسيت». وكان عمر يجعل لها السكنى والنفقة، هذا لفظه. وأما قوله صدقت أم كذبت فلم نره، ولعل المصنف رواه بهذا اللفظ، وعلى كل فهذا لا يفيد أن خبر الواحد لا ينسخ الكتاب والمتواتر، بل يفيد جوازه، وذلك لأن عمر إنما رد خبر فاطمة لشبهة احتمال أنها نسيت، وهذا يدل على أن خبرها لو أفاده الظن ولم تقع له الشبهة المذكورة لعلم به. وللقائلين بالجواز دليل أقوى من تلك الأدلة وهو: أن الناسخ في الحقيقة إنما جاء رافعاً لاستمرار حكم المنسوخ ودوامه، وذلك ظني =

فصل

فأما الإجماع فلا ينسخ ولا ينسخ به؛ لأنه لا يكون إلا بعد انقراض زمن النص^(١)، والنسخ لا يكون إلا بنص ولا ينسخ بالإجماع لأن النسخ إنما يكون لنص، والإجماع لا ينعقد على خلافه لكونه معصوماً عن الخطأ، وهذا يفضي إلى إجماعهم على الخطأ.

فإن قيل فيجوز أن يكونوا ظفروا بنص كان خفياً هو أقوى من النص الأول أو ناسخ له، قلنا: فيضاف النسخ إلى النص الذي أجمعوا عليه لا إلى الإجماع^(٢).

= وإن كان دليله قطعياً، فالمنسوخ إنما هو هذا الظني لا ذلك القطعي. ذكر هذا الطوفي وأطال في بيانه، ومال إلى جواز نسخ الكتاب ومتواتر السنة بخبر الواحد، وقال في مختصره: قلت ولعله أولى، وقال في شرحه: أي يشبه أنه أولى لاتجاهه ولم أجزم بذلك، ولذلك أتيت بلفظ الترجي.

(١) قوله: «لأنه لا يكون إلا بعد انقراض زمن النص... إلخ» بيانه: أما كون الإجماع فلا لأنه لا يكون إلا بعد انقراض النص أي إلا بعد عهد النبوة، والنسخ لا يكون بعدها. وأما في حياته فالإجماع لم ينعقد بدونه بل يكون قولهم المخالف لقوله لغواً باطلاً لا يعتد به ولا يلتفت إليه، وقولهم الموافق بعد لا اعتبار به بل الاعتبار بقوله وحده والحجة فيه لا في غيره، فإذا عرفت هذا علمت أن الإجماع لا ينعقد إلا بعد أيام النبوة، وبعد أيام النبوة قد انقطع الكتاب والسنة فلا يمكن أن يكون الناسخ منهما، ولا يمكن أن يكون الناسخ للإجماع إجماعاً آخر، لأن هذا الإجماع الثاني إن كان لا عن دليل فهو خطأ، وإن كان عن دليل فذلك يستلزم أن يكون الإجماع الأول خطأ، والإجماع لا يكون خطأ، فهذا يستحيل أن يكون الإجماع ناسخاً أو منسوخاً، لأن من شرط العمل به أن لا يكون مخالفاً للإجماع.

(٢) قوله: «فيضاف النسخ إلى النص» أي: فيكون المنسوخ هو النص الذي كان مستند الإجماع لا إلى الإجماع، يعني فيطل الإجماع من أصله لا أنه يكون مرفوعاً بعد استقراره.

فصل (١)

ما ثبت بالقياس إن كان منصوباً على علته فهو كالنص ينسخ وينسخ به، وما لم يكن منصوباً على علته فلا ينسخ ولا ينسخ به على اختلاف

(١) قوله: «فصل ما ثبت بالقياس إن كان منصوباً... إلخ» بيانه: أن الحكم الثابت بالقياس إما أن يكون منصوباً على علته أو لا، فإن كان الشارع قد نص على علته كان ذلك القياس كالنص، فيكون ناسخاً ومنسوخاً كما أن النص كذلك، لأن القياس لا بد وأن يستند إلى نص، فإذا كانت علة القياس منصوباً عليها في ذلك صار حكم القياس منصوباً عليه بواسطة القياس فيكون نصاً يصح أن يكون ناسخاً ومنسوخاً.

مثال ذلك لو قال: حرمت الخمر المتخذ من العنب لكونه مسكراً، فإذا قسنا عليه نبيذ التمر المسكر في التحريم كان تحريم هذا النبيذ حكماً منصوباً على علته، حتى كأنه قال: حرمت نبيذ التمر المسكر. فلو فرض أن الشارع قال: أبحت نبيذ الذرة المسكر جاز أن يكون تحريم نبيذ التمر المسكر المستفاد من القياس ناسخاً لذلك إذا ثبت تأخره عن إباحة نبيذ الذرة، ومنسوخاً بإباحة نبيذ الذرة إذا ثبت تقديم تحريم نبيذ التمر، وذلك لأن تحريم نبيذ التمر وإباحة نبيذ الذرة حكمان متضادان مع اتحاد علتها وهي الإسكار، فكان المتأخر منهما ناسخاً للمتقدم، كما لو قال أبحت الخمر ثم حرمتها أو بالعكس.

وأما إذا لم يكن الحكم الثابت بالقياس منصوباً على علته، لم يجز أن يكون ناسخاً ولا منسوخاً، لأن العلة إذا لم تكن منصوبة فهي مستنبطة، واستنباطها يكون باجتهاد المجتهد، واجتهاد المجتهد عرضة للخطأ فلا يقوى على رفع الحكم الشرعي، بخلاف النص على العلة فإنه بحكم الشارع المعصوم من الخطأ فهو يقوى على ذلك.

فإذا قسنا الذرة على البر والشعير في تحريم التفاضل بجامع الكيل بناء على أنه العلة فيهما، ثم قال الشارع مثلاً: أبحت التفاضل في السمسم، لم يجز لنا أن نجعل الإباحة في السمسم ناسخة للتحريم في الذرة، ولا التحريم في الذرة ناسخاً للإباحة في السمسم، لأن النسخ لا بد فيه من تضاد الناسخ والمنسوخ، ونحن لا نعلم أن إباحة التفاضل في السمسم وتحريمها في الذرة متضادان لجواز عدم =

مراتبه، وشذت طائفة فقالت: ما جاز بالتخصيص به جاز النسخ به، وهو منقوض^(١) بدليل العقل وبالإجماع وبخبر الواحد والتخصيص بجميع ذلك جائز دون النسخ فكيف يتساويان^(٢) والتخصيص بيان والنسخ رفع والبيان تقرير والرفع إبطال.

= اختلاف العلة فيهما، أو كون الحكم في أحدهما أو في البر والشعير غير معلل، فينتفي التضاد فينتفي النسخ.

تنبيه: ذكر الأمدي هذه المسألة ثم قال: منع منه الحنابلة مطلقاً. أي: سواء كانت العلة منصوفاً عليها أو مستنبطة، وهذا القول يرده ما ذكرناه من مذهبنا، ولعله رأى قولاً لبعض أصحابنا أو أنه لم يحقق النقل، قاله الطوفي.

قلت: رأيت المنع في كتاب التمهيد لأبي الخطاب من أصحابنا وإليك نص كلامه قال: فصل، فأما النسخ بالقياس فلا يجوز لأن ما ثبت بالنص لا يرفع بالقياس لأن النص إذا عارض القياس أسقطه، والصحابة كانت تترك آراءها بالنصوص، ولهذا صوب النبي ﷺ معاذاً حيث قال: «فإن لم تجد كتاباً أو سنة» قال: اجتهد رأيي، فجعل الانتقال إلى رأيه عند عدم الكتاب والسنة.

فإن قيل: أليس يجوز تخصيص النسخ بالقياس؟ قيل: إن التخصيص يبين المراد باللفظ فجاز بالقياس، والنسخ رفع حكم اللفظ رأساً. ولأن الصحابة خصصت ولم تنسخ، وما ثبت بالقياس لا ينسخه القياس لما بينا، وكذلك ما ثبت بالإجماع لا ينسخه القياس كما تقدم انتهى. ومنه تعلم أن من أصحابنا من أطلق القول بعدم النسخ وأن نقل الأمدي صحيح.

(١) قوله: «وهو منقوض... إلخ» أما نقضه بدليل العقل فإن دليله يجوز التخصيص به دون النسخ، وكذلك الإجماع يجوز التخصيص به دون النسخ، ومثلهما خبر الواحد، لكن في هذا الثالث نظر لأنه تقدم أن خبر الواحد ينسخ مثله، وفي نسخه ما هو أقوى منه خلاف. فالمراد منه هنا أن خبر الواحد لا ينسخ القاطع وهو المشهور. والحاصل أن هذه الثلاثة تكون مخصصة لا ناسخة.

(٢) قوله: «فكيف يتساويان» أي حتى يصح أن ما جاز بأحدهما جاز بالآخر. وتقريره: أن النسخ إبطال للحكم لأنه رفع له، والتخصيص تقرير وبيان له لأنه عبارة عن بيان المراد من اللفظ، فإذا بان المراد منه استقر الحكم عليه، ورفع الحكم وتقريره متناقضان، فيمتنع استواءهما حق يقال: إن ما جاز التخصيص به جاز النسخ به، لأن ذلك يصير كقولنا: ما جاز أن يبين الحكم ويقرره جاز أن يرفعه ويبطله، وهو باطل، لأنه ترتيب لحكمين متناقضين على علة واحدة.

فصل (١)

والتنبيه ينسخ وينسخ به؛ لأنه يفهم من اللفظ فهو كالمنطوق وأوضح منه. ومنع منه بعض الشافعية^(٢) وقالوا هو قياس جلي وليس بصحيح وإنما هو مفهوم الخطاب، ولأنه يجري مجرى النطق في الدلالة فلا يضر تسميته

(١) قوله: «فصل والتنبيه ينسخ وينسخ به» بيانه: أن ما دل عليه اللفظ في محل النطق يقال له: منطوق، ثم إن كان اللفظ موضوعاً لذلك المعنى فصريح، وإن دل عليه بدلالة الالتزام فدلالة التزامية، وإن لم يكن اللفظ مقصوداً للمتكلم فدلالة إشارة، وإن لم يتوقف واقتنر بحكم لو لم يكن لتعليقه كان بعيداً فتنبیه وإيماء، وهذا معلوم من محله من هذا الكتاب. إذا عرف هذا فليعلم أن تنبيه اللفظ وهو المفهوم عند إطلاقه من غير مفهومه يجوز أن يكون ناسخاً، كما أن المنطوق وهو اللفظ نفسه يجوز أن يكون ناسخاً، والجامع بينهما أن كلا منهما دليل.

(٢) قوله: «ومنع منه بعض الشافعية: الخلاف مبني على الخلاف في أن التنبيه هل هو قياس جلي أم لا؟ أو على أن دلالة لفظية أو عقلية التزامية؟ فإن قلنا هي لفظية جاز نسخها، والنسخ بها كالمنطوق وهو لفظها الذي نبه عليها، وإن قلنا هي عقلية، كان قياساً جلياً، والقياس لا ينسخ ولا ينسخ به لأنه إن عارض نصاً أو إجماعاً لم يعتبر معهما، وإن عارض قياساً فإن كان أحدهما راجحاً تعين العمل به، وإن استويا وجب الترجيح على كل حال.

وأجيب: بأننا لا نسلم أن القياس لا ينسخ ولا ينسخ به؛ لأنه دليل يثبت حكماً طارئاً مناقضاً لحكم قبله، فجاز النسخ به ونسخه كسائر ما يجوز فيه النسخ، لكن هذا إنما يظهر فيما إذا كانت علة القياسين أو علة المتأخر عنهما منصوبة، أما إذا كانتا مستنبطتين أو علة المتأخر مستنبطة فحكمها الترجيح ويضعف النسخ.

ومثال المسألة أن قوله عز وجل: «فلا تقل لهما أف» نبه على تحريم ضرب الوالدين بطريق أولى، فلو فرض أن ضربهما كان مباحاً قبل هذا التنبيه كان هو ناسخاً لإباحة الضرب، ولو فرض أن إباحة ضربهما شرعت بعد التنبيه المذكور كانت ناسخة له، فهو أعني التنبيه ناسخ في الصورة الأولى، منسوخ في الصورة الثانية.

قياساً. وإذا نسخ الحكم في المنطوق بطل الحكم في المفهوم^(١) وفيما يثبت بعلته أو بدليل خطابه. وأنكر ذلك بعض الحنفية لأنه نسخ بالقياس وليس بصحيح؛ لأن هذه فروع تابعة لأصل، فإذا سقط حكم الأصل سقط حكم الفرع.

فصل

فيما يعرف به النسخ

اعلم أن ذلك لا يعرف بدليل العقل ولا بقياس^(٢)، بل بمجرد النقل وذلك من طرق:

(١) قوله: «وإذا نسخ الحكم في المنطوق... إلخ» معناه: أن منطوق اللفظ بالمطابقة أو التضمن إذا نسخ بطل حكم ما تقرر عليه من مفهومه ومعلوله ودليل خطابه. وخالف بعض الحنفية فقالوا: لا يبطل شيء من ذلك بل يختص النسخ بالمنطوق وحده، وما خرج عن محل النطق فهو حكم مستقل لا يلزم من نسخه نسخه، كما لو ثبت بدليل غيره. واعترض هذا بما في الكتاب من أنه إذا سقط حكم الأصل سقط حكم الفرع.

ومثال ذلك: أنه لو نسخ النهي عن قضاء القاضي وهو غضبان لبطل تحريم الحكم عليه جائعاً أو عطشان أو غير ذلك من الأحوال المزعجة، وجاز له أن يحكم فيها. ولو نسخ قوله ما أسكر فهو حرام لبطل مفهوم عليه، وهو أن ما لم يسكر من الخمر فهو حرام. ولو نسخ قوله في سائمة الغنم الزكاة لبطل مفهوم دليل خطابه، وهو أن غير السائمة لا زكاة فيها.

كل ذلك لما ذكر من أنها فروع تبعت أصلها في السقوط، فإن أريد إثباتها احتاجت إلى دليل آخر مثبت، وعلى قول بعض الحنفية هي ثابتة بعد زوال أصلها فلا تحتاج إلى دليل مثبت. ومأخذ الخلاف أن الحكم هل يفترق في دوامه إلى دوام علته أم لا؟ إن قيل يفترق إلى دوام علته تبع حكم الفرع حكم أصله في النسخ وإلا فلا.

(٢) قوله: «اعلم أن ذلك... إلخ» في العبارة بعض خفاء وإيضاحه: أن يقال اعلم أنه إذا تناقض نصان فالناسخ هو المتأخر ولا يعرف تأخره بدليل العقل... إلخ، وذلك أن النسخ إما رفع الحكم الشرعي، أو بيان مدة انتهائه، وكلاهما لا طريق للعقل =

أحدها: أن يكون في اللفظ^(١)، كقوله: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها»^(٢)، «كنت رخصت لكم في جلود الميتة فلا تنتفعوا».

الثاني: أن يذكر الراوي تاريخ سماعه فيقول سمعت عام الفتح ويكون المنسوخ معلوماً بقدمه.

الثالث: أن تجمع الأمة على أن هذا الحكم منسوخ وأن ناسخه متأخر.

الرابع: أن ينقل الراوي الناسخ والمنسوخ فيقول رخص لنا في المتعة فمكثنا ثلاثاً ثم نهانا عنها.

الخامس: أن يكون راوي أحد الخبرين أسلم في آخر حياة النبي ﷺ والآخر لم يصحب النبي ﷺ إلا في أول الإسلام، كرواية طلق بن علي الحنفي وأبي هريرة في الوضوء من مسح الفرج^(٣) والله تعالى أعلم.

= إلى معرفته، ولو كان للعقل طريق إلى معرفة النسخ بدون النقل لكان له طريق إلى معرفة ثبوت الأحكام بدون النقل وليس كذلك.

(١) قوله: «أن يكون في اللفظ» أي: ما يدل على النسخ.

(٢) قوله: «كنت نهيتكم... إلخ» رواه الترمذي وصححه، وفيه وفيما بعده نص على النسخ.

(٣) قوله: «في الوضوء من مس الذكر» الحديث عن قيس بن طلق عن أبيه قال: خرجنا وفداً حتى قدمنا على رسول الله ﷺ فبايعناه وصلينا معه، فلما قضى الصلاة جاء رجل كأنه بدوي، فقال: يا رسول الله ما ترى في رجل مس ذكره في الصلاة، فقال: «وهل هو إلا مضغة منك أو بضعة منك» رواه النسائي. وأما حديث أبي هريرة فرواه الإمام أحمد عنه بلفظ: قال رسول الله ﷺ: «من أفضى بيده إلى ذكره ليس دونه ستر فقد وجب عليه الوضوء». ففي بعض ألفاظ حديث طلق جئت وهم يؤسسون المسجد وكان ذلك أول الإسلام وأبو هريرة أسلم سنة سبع، وبناء المسجد كان في السنة الأولى من الهجرة فكان حديثه ناسخاً لحديث طلق.

تمت: ومما يعرف به النسخ التقدم في النزول لا في التلاوة، فإن المتأخر ينسخ =

= المتقدم ولا عبرة بالتقدم بالتلاوة، فإن العدة بأربعة شهور وعشر في المتوفي عنها زوجها سابقة على العدة بالحوال في التلاوة مع أنها ناسخة لها. ومما يعرف النسخ به أيضاً فعله ﷺ فإنه يفيد نسخ قوله ﷺ: «الطيب بالثيب جلد مائة ورجمه بالحجارة» قال ابن السمعاني: وقد قالوا إن الفعل لا ينسخ القول في قول أكثر الأصوليين، وإنما يستدل بالفعل على تقدم النسخ للقول بقول آخر، فيكون القول منسوخاً بمثله من القول، والفعل مبین لذلك انتهى. واختلف أصحابنا في النسخ بالفعل، والقول به ظاهر كلام الإمام أحمد، واختاره القاضي أبو الخطاب وبعض الشافعية، وخالف التميمي وابن عقيل والمجد. ومما يعرف به أيضاً إجماع الصحابة على أن هذا ناسخ وهذا منسوخ، كنسخ صوم يوم عاشوراء بصوم رمضان، ونسخ الحقوق المتعلقة بالمال والزكاة. ذكر معنى ذلك ابن السمعاني.

الأصل الثاني من الأدلة - سنة^(١) النبي ﷺ

وقول رسول الله ﷺ حجة لدلالة المعجزة على صدقه وأمر الله سبحانه بطاعته وتحذيره من مخالفة أمره، وهو دليل قاطع على من سمعه منه شفاهاً^(٢). فأما من بلغه بالإخبار عنه فينقسم في حقه قسمين: تواتراً وآحاداً. وألفاظ الرواية في نقل الأخبار خمسة فأقواها:

أن يقول: سمعت رسول الله ﷺ أو أخبرني أو حدثني، أو شافهني، فهذا لا يتطرق إليه الاحتمال^(٣) وهو الأصل في الرواية، قال ﷺ:

(١) السنة في اللغة: الطريقة والسيرة، وشرعاً: ما نقل عن رسول الله ﷺ قولاً أو فعلاً أو إقراراً على فعل.

(٢) قوله: «وهو دليل قاطع على من سمعه منه شفاهاً» أي: مشافهة مشتق من الشفة، أي: يسمعه من فمه وشفته. وإنما تذكر هذه الصيغة للتأكيد ورفع احتمال المجاز لاحتمال أنه كلمه بواسطة رسول أو كتاب. ومعنى هذا الكلام مع ظهوره أن قول النبي ﷺ إما أن يكون مسموعاً منه لغيره بلا واسطة، أو منقولاً إليه بواسطة الرواة. فإن كان مسموعاً منه فهو حجة قاطعة على من سمعه، كالصحابة الذين سمعوا منه الأحكام لا يسوغ خلافها بوجه من الوجوه، إلا بنسخ أو جمع بين متعارض بالتأويل، وذلك في التحقيق لا يعد خلافاً، وإن كان منقولاً إلى الغير فهو إما تواتر أو آحاد، فإن كان تواتراً فهو أيضاً حجة قاطعة كالمسموع منه عليه السلام؛ لأن التواتر يفيد العلم فصار كالمسموع منه شفاهاً في إفادة العلم، غير أن مدرك العلم في المسموع الحس، وفي التواتر المركب من السمع والعقل، وإن كان آحاداً كان موجباً للعمل بمقتضاه.

(٣) قوله: «لا يتطرق إليه الاحتمال» أي: احتمال الواسطة، أي: لا يحتمل أن يكون سمعه من آخر ورفعه إلى النبي ﷺ.

«نَضَرَ^(١) الله امرأً سمع مقالتي فوعاها فأداها كما سمعها» الحديث .

الرتبة الثانية: أن يقول: قال رسول الله ﷺ كذا، فهذا ظاهره النقل^(٢) وليس نصاً صريحاً لاحتمال أن يكون قد سمعه من غيره عنه، كما روى أبو هريرة أنه قال: من أصبح جنباً فلا صوم له^(٣)، فلما استكشف قال حدثني الفضل بن عباس وروى ابن عباس قوله: إنما الربا في النسيئة، فلما روجع أخبر أنه سمعه من أسامة بن زيد، فهذا حكمه حكم القسم الذي قبله؛ لأن

(١) قوله: «نضر الله امرأً» يُروى بتخفيف الضاد المعجمة، وقال النووي: الكثير تشديدها، وقال ابن الأثير في النهاية: نضره ونَضَرَه وأنضره، أي نعمه، ويروى بالتخفيف والتشديد من النضارة، وهي في الأصل حسن الوجه والبريق، وإنما أراد حسن خلقه وقدره هذا كلامه، وأراد به أن معناه حسن الله وجهه في خلقه أي في جاهه وقدره، فهو مثل قوله ﷺ: «اطلبوا الحوائج إلى حسان الوجوه» يعني الوجوه من الناس وذوي الأقدار، وتام الحديث «فإنه رب حامل فقه ليس بفقيه». أقول: روى هذا الحديث الترمذي عن زيد بن ثابت مرفوعاً بلفظ: «نضر الله امرأً تسمع منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه غيره، فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه».

قال الترمذي: وفي الباب عن عبدالله بن مسعود ومعاذ بن جبل وجبير بن مطعم وأبي الدرداء وأنس قال: وحديث زيد بن ثابت حديث حسن، ثم رواه عن ابن مسعود مرفوعاً بلفظ: «نضر الله امرأً سمع منا شيئاً فبلغه كما سمع فرب مبلغ أوعى من سامع». ثم قال هذا حديث حسن صحيح، ورواه بالفاظ متعددة عن جماعة من الصحابة أحمد وأبو داود والنسائي والطبراني وابن حبان في صحيحه، والحاكم في مستدركه عن جبير وقال: صحيح على شرط الشيخين، ورواه ابن ماجه.

(٢) قوله: «فهذا ظاهره النقل» أي: إذا صدر من الصحابي وليس نصاً صريحاً إذ قد يقول الواحد منا: قال رسول الله ﷺ اعتماداً على ما نقل إليه وإن لم يسمعه، فلا يستحيل أن يقول الصحابي ذلك اعتماداً على ما بلغه تواتراً أو بلغه على لسان من يثق به.

(٣) قوله: «كما روى أبو هريرة... إلخ» أي: وليس نصاً صريحاً لاحتمال كذا مثل احتمال ما روى... إلخ فالكاف اسمية بمعنى مثل.

الظاهر أن الصحابي لا يقول ذلك إلا وقد سمعه من النبي ﷺ^(١)، لأن قوله ذلك يؤهم السماع فلا يقدم عليه إلا عن سماع بخلاف غير الصحابي^(٢). ولهذا اتفق السلف على قبول الأخبار مع أن أكثرها هكذا^(٣)، ولو قدر أنه مرسل فمرسل الصحابة حجة على ما سيأتي.

الرتبة الثالثة أن يقول الصحابي: أمر رسول الله ﷺ بكذا، أو نهى عن كذا، فيتطرق إليه احتمالان: أحدهما في سماعه^(٤) كما في قوله. والثاني في الأمر^(٥) إذ قد يرى ما ليس بأمر أمراً لاختلاف الناس فيه^(٦)، حتى قال

-
- (١) قوله: «لأن الظاهر... إلخ» تعليل لإلحاق هذا القسم بما قبله، والمعنى: أن هذه الصيغة، وإن كانت يتطرقها احتمال التدليس لكنه بعيد؛ لأن الظاهر... إلخ. وقال القاضي أبو بكر بن العربي: هو متردد بين أن يكون سمعه من رسول الله ﷺ أو سمعه من غيره عنه، فينبني على تقدير سماعه من غيره على عدالة الصحابة، فإن قلنا: إن الكل عدول كان مقبولاً، وإلا كان حكمه حكم مرسل التابعي، نقل هذا الواسطي في شرح المختصر وابن السبكي في شرحه أيضاً. ثم قال الواسطي: واعلم أن هذا الذي نقله المصنف يعني ابن الحاجب عن القاضي تبع فيه الأمدي ولا نعرفه، والذي نص عليه القاضي في (التقريب) حمل قال على السماع ولم يحك فيه خلافاً، بل قال: ولا أحفظ عن أحد فيها خلافاً انتهى. قلت: وكذلك الطوفي تبعهما في النقل في شرح مختصره، والصواب ما ذكره المصنف.
- (٢) قوله: «بخلاف غير الصحابي» فإنه قرينة حاله تعرف أنه لم يسمع، ولا يؤهم إطلاقه السماع.

- (٣) قوله: «مع أن أكثرها هكذا» إذ يقال: قال أبو بكر مثلاً، قال رسول الله ﷺ، قال عمر قال رسول الله ﷺ، فلا نفهم من ذلك إلا السماع.
- (٤) قوله: «أحدهما في سماعه» أي: احتمال أنه سمعه شفاهاً أو بالواسطة، كما تقدم ذلك في قوله قال.

- (٥) قوله: «والثاني في الأمر... إلخ» بيانه: أن لفظ قال خبري لا إجمال فيه ولا اشتباه، بخلاف قوله أمر فإن الأمر والنهي يشبه في صيغته ومعانيه، فيحتمل أن هذا الراوي اعتقد ما ليس أمراً أمراً، وما ليس نهياً نهياً، لاختلاف الناس في الأمر والنهي، حتى قال بعض أهل الظاهر: لا حجة فيه ما لم ينقل اللفظ، لكن مع هذا الاحتمال فالظاهر أنه لم يصرح بنقل الأمر بقوله أمر رسول الله ﷺ إلا بعد =

بعض أهل الظاهر لا حجة فيه مالم ينقل اللفظ، والصحيح أنه لا يظن بالصحابي إطلاق ذلك إلا إذا علم أنه أمر. وأما احتمال الغلط^(١) فلا يحمل عليه أمر الصحابة، إذ يجب حمل ظاهر قولهم وفعلهم على السلامة مهما أمكن، ولهذا لو قال: قال رسول الله ﷺ أو شرط شرطاً، أو وقت وقتاً فيلزمنا اتباعه، ثم هذا إنما يستقيم أن لو كان الخلاف في الأمر مبنياً على اختلاف الصحابة فيه ولم يثبت ذلك، والظاهر أنه لم يكن بينهم فيه اختلاف، إذ لو كان لنقل، كما نقل اختلافهم في الأحكام وأقوالهم في الحلال والحرام، وليس من ضرورة الاختلاف في زماننا أن يكون مبنياً على اختلافهم، كما أنهم اختلفوا في الأصول وفي كثير من الفروع مع عدم اختلاف الصحابة فيه، فإذا قال الصحابي أمر رسول الله ﷺ أو نهى، لا يكون إلا بعد سماعه ما هو أمر حقيقة.

الرتبة الرابعة: أن يقول: أمرنا بكذا أو نهانا فيتطرق إليه من الاحتمالات ما مضى^(٢)، واحتمال آخر وهو أن يكون الأمر غير النبي ﷺ من

= جزمه بوجود حقيقة الأمر، فيكون هذا الظاهر راجحاً على ذلك الاحتمال، وإنما قلنا: «إن الظاهر أنه ما نقل الأمر عن رسول الله ﷺ إلا بعد معرفة حقيقته؛ لأن معرفة الأمر مستفادة من اللغة، والصحابة أهل اللغة ولا يخفى عليهم لفظ الأمر من غيره، ثم أن الصحابة لم يكن بينهم في صيغة الأمر والنهي ونحوها خلاف حتى يقال إن الراوي يحتمل أن يشتبه عليه المراد من الأمر، بل كان عندهم معلوماً بالضرورة من لغتهم من غير اشتباه ولا إجماع، وإنما وقع الخلاف في الأمر فيما بين الأصوليين بعد عصر الصحابة بكثير، وذلك لا يستلزم اختلاف الصحابة فيه واشتباهه عليهم.

(٦) قوله: «لاختلاف الناس فيه» أي: في أن قوله افعل هو للأمر أم لا.

* * *

(١) قوله: «وأما احتمال الغلط» أي: وأما احتمال بناء الصحابي اللفظ على الأمر غلطاً ووهماً، أي: احتمال أنه توهمه أمراً غلطاً ووهماً.

(٢) قوله: «من الاحتمالات ما مضى» أي: احتمال الوسطة واحتمال اعتقاد ما ليس بأمر أمراً، واحتمال اعتقاد ما ليس بنهي نهياً، وقوله: واحتمال آخر مثاره أن الفاعل =

الأئمة والعلماء. وذهبت طائفة إلى أنه لا يحتج به لهذا الاحتمال. وذهب الأكثرون إلى أنه لا يحمل إلا على أمر الله وأمر رسوله؛ لأنه يريد به إثبات الشرع وإقامة حجته فلا يحمل على قول من لا يحتج بقوله. وفي معناه قوله: من السنة كذا والسنة جائزة بكذا، فالظاهر أنه لا يريد إلا سنة رسول الله ﷺ دون سنة غيره ممن لا تجب طاعته. ولا فرق بين قول الصحابي ذلك في حياة النبي ﷺ أو بعد موته، وقول التابعي والصحابي في ذلك سواء إلا أن الاحتمال في قول الصحابي أظهر.

الرتبة الخامسة: أن يقول: كنا نفعل أو كانوا يفعلون، فمضى أضيف إلى زمن رسول الله ﷺ فهو دليل على جوازه^(١)؛ لأن ذكره ذلك في معرض الحجة يدل على أنه أراد ما علمه النبي ﷺ فسكت عنه ليكون دليلاً، مثل قول ابن عمر: كنا نفاضل على عهد رسول الله ﷺ فنقول أبو بكر ثم عمر ثم عثمان فيبلغ ذلك رسول الله ﷺ فلا يُنكره. وقال: كنا نخبر أربعين سنة^(٢). وقالت عائشة: كانوا لا يقطعون في الشيء التافه^(٣).

= في قوله أمرنا غير مسمى، وهو حجة من قال: ليس بحجة، قالوا: إذا قال أمرنا بالبناء للمفعول احتمل غيره قطعاً، فلا يضاف إلى الرسول بالاحتمال.

(١) قوله: «فهو دليل على جوازه» أي: جواز ما كانوا يفعلونه أو وجوبه على حسب مفهوم لفظ الراوي من جواز أو وجوب أو ندب؛ لأن ذكر الصحابي له في معرض الاحتجاج يقتضي أنه بلغ النبي ﷺ فأقر عليه، وإقراره حجة، وإذا لم يصف قوله كنا نفعل ونحوه إلى عهد النبوة لم يكن حجة لاحتمال أنه رأي رآه جماعة من الصحابة، فحكاه هذا الراوي عنهم، ولفظه وإن كان يقتضي اتفاق جميعهم عليه إلا أنه غير قاطع فيه، بل هو مظنون فلذلك ساغ خلافه.

(٢) قوله: «كنا نخبر أربعين سنة» حكاه في المستصفي بلفظ: كنا نخبر على عهد رسول الله ﷺ وبعده أربعين سنة حتى روى لنا رافع بن خديج انتهى يعني النهي عنها فتركناها. قال في النهاية: قيل المخابرة هي المزارعة على نصيب معين كالثلث والربع وغيرهما والخبرة النصيب، وقيل هي من الخبر وهي الأرض اللينة، وقيل أصل المخابرة من خير؛ لأن النبي ﷺ أقرها في يدي أهلها على النصف من محصولها فقيل خابروهم أي عاملهم في خير.

(٣) قوله: «التافه» أي: الحقيق.

فإن قال الصحابي كانوا يفعلون فقال أبو الخطاب: يكون نقلاً للإجماع^(١) لتناول اللفظ إياه. وقال بعض أصحاب الشافعي: لا يدل ذلك على فعل الجميع ما لم يصرح بنقله عن أهل الإجماع. قال أبو الخطاب: وإذا قال الصحابي هذا الخبر منسوخ وجب قبول قوله^(٢)، ولو فسره بتفسير وجب الرجوع إلى تفسيره.

فصل

وحدّ الخبر هو الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب^(٣)، وهو

(١) قوله: «فقال أبو الخطاب يكون نقلاً للإجماع» لهذا القول قوة وظهور من جهة أن الراوي إنما يذكر هذه الصيغة في معرض الاحتجاج، وهو إنما يحصل بفعل أهل الإجماع.

(٢) قوله: «وقال أبو الخطاب... إلخ» تضمن قوله مسألتين: إحداهما: قبول قوله هذا الخبر منسوخ لأنه نص على الإخبار بالنسخ نصاً جازماً، فيحمل على علمه به دفعاً للكذب عنه والغش والتلبس منه على الناس، وخالف في ذلك الفخر الرازي والكرخي لاحتمال كون ذلك اجتهداً منه، والاحتمال لا يعارض مثل هذا. ثانيهما: ترجع في تفسير الخبر إلى الصحابي؛ لأنه أعلم بما سمع، وسواء كان التفسير بقوله أو فعله كما فسر ابن عمر رضي الله عنهما حديث المتبايعين بالخيار ما لم يتفرقا بتفريق الأبدان، حيث كان إذا باع أو اشترى شيئاً يمشي خطوات ليلزم البيع، وحديث فإن غم عليكم فاقدروا له بصومه يوم الغيم.

(٣) قوله: «وحدّ الخبر هو الذي يتطرق إليه التصديق أو التكذيب» أي: ما صح أن يقال في جوابه صدق أو كذب، فخرج بهذا الإنشاء، وهو الأمر والنهي والاستفهام والتمني والدعاء، نحو قم ولا تقم، وهل تقوم، وليتك تقوم، واللهم اغفر لنا ذنوبنا، إذ لا يصح أن يقال في جواب شيء من ذلك صدق أو كذب، بخلاف قولك زيد قائم، وقام زيد، وإنما دل تطرق التصديق والتكذيب إلى الكلام على كونه خبراً لأنهما ملزومان للخبر وأخص منه، إذ الصدق هو الخبر المطابق للواقع، والكذب هو الخبر الذي هو غير مطابق، فدلا عليه دلالة الملزوم على اللازم، والأخص على الأعم.

قال في (المستصفي): وتعريف الخبر بأنه القول الذي يتطرق إليه التصديق أو =

قسمان: متواتر وآحاد^(١).

فالمتواتر يفيد العلم ويجب تصديقه، وإن لم يدل عليه دليل آخر، وليس في الأخبار ما يعلم صدقه بمجرد إلا المتواتر، وما عداه إنما يعلم صدقه بدليل آخر يدل عليه سوى نفس الخبر، خلافاً للسمنية^(٢) فإنهم

= التكذيب أولى من قولهم يدخله الصدق والكذب، إذ الخبر الواحد لا يدخله كلاهما، بل كلام الله تعالى لا يدخله الكذب أصلاً، والخبر عن المحالات لا يدخله الصدق أصلاً. اهـ. وقد أطنب الأصوليون في هذه المسألة وعلماء البلاغة بما لا يأتي بكثير نفع فلذلك نحيل طالب تلك المباحث على محالها.

(١) قوله: «وهو قسمان متواتر وآحاد» لحصر الخبر في هذين القسمين طريقتان: أحدهما: باعتبار مسنده، وهو: أن الخبر إن نقله في جميع طبقاته قوم يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة، وكان الإخبار عن محسوس فهو تواتر، وإلا فهو آحاد. والثاني: باعتبار علته، وهو: أن الخبر إن أفاد العلم مستنداً إلى نقل الناقلين فهو تواتر، وإلا فهو آحاد. وإنما أسند إلى نقل الناقلين لأنه بدون ذلك يتناول الأخبار البديهية، فإنها تفيد العلم لكنها مستندة إلى إدراك العقل لا إلى نقل الناقلين.

(٢) قوله: «خلافاً للسمنية» قال الجوهري: بضم السين المهملة وفتح الميم فرقة من عبدة الأصنام. وفي القاموس وشرحه تاج العروس: والسمنية كعربية أي: بضم ففتح هذا هو الصواب، ووقع في بعض النسخ كعربية - كالمنسوب للعرب وهو تصحيف - قوم بالهند من عبدة الأصنام ذهريون بضم الدال قائلون بالتناسخ وينكرون وقوع العلم بالإخبار، يقال: إنه نسبة إلى سمن كزنة اسم صنم لهم كذا بخط الإمام عبدالله القصار، وفي شرح بدیع ابن الساعاتي أن نسبتهم إلى بلد بالهند يقال لها سومنات، قلت: وهذا هو الذي صرحوا به فتكون النسبة حينئذ على غير قياس انتهى.

وفي مسلم الثبوت وشرحه فواتح الرحموت: المشهور أنهم فرقة مستقلة غير البراهمة، وهم عبدة سومنات اسم صنم كسره السلطان محمود بن سبكتكين انتهى.

قلت: أما قصة كسر هذا الصنم فقد قرأتها في الجزء الثاني من طبقات الشافعية الوسطى لابن السبكي في ترجمة السلطان محمود المذكور، قال: وكسر الصنم المعروف بسوسان وكانوا يعتقدون أنه يحيي ويميت ويقصدونه من البلاد، وافتتن به أمم لا يحصيهم إلا الله تعالى، ولم يبق ملك ولا ذو ثروة إلا وقد قرب له قرباناً =

حصروا العلم^(١) في الحواس وهو باطل. فإننا نعلم استحالة كون الألف أقل من الواحد واستحالة اجتماع الضدين، بل حصرهم العلم في الحواس على زعمهم معلوم لهم وليس مدركاً بالحواس، ثم لا يستريب عاقل في أن في الدنيا بلدة تسمى بغداد وبلدة تسمى مكة، ولا نشك في وجود الأنبياء بل في وجود الأئمة الأربعة ونحو ذلك.

فإن قيل: لو كان معلوماً ضرورة لما خالفناكم^(٢)، قلنا: إنما يخالف

= نفيس ماله حتى بلغت أوقافه عشرة آلاف قرية، وامتألت خزائنه من أصناف الأموال والجواهر، وكان في خدمة الصنم ألف رجل من البراهمة يخدمونه، وثلاثمائة رجل يحلقون رؤوس الحجاج إليه، وثلاثمائة رجل وخمسمائة امرأة يغنون ويرقصون عند بابه، وكان كسره في حدود سنة عشر وأربعمائة أعادنا الله من البدع.

(١) قوله: «فإنهم حصروا» أي: حصروا مدارك اليقين في الحواس الخمس، وقد تقدم لك في مدارك اليقين من مقدمة هذا الكتاب ما يبطل الحصر. ولعلك تقول: لا فائدة في البحث مع هؤلاء؛ لأنهم قوم خارجون عن أهل الشرائع وهذا الكتاب موضوع كغيره في أصول الفقه الإسلامي، فنقول: نعم نقول بقولك لو كان هذا القول محصوراً بهم، ولكننا نشاهد الكثير من قومنا وأهل زمننا ممن يشتغل بالفلسفة لا يصدق إلا بما يراه بإحدى حواسه الخمس، وينكر كل ما غاب عن المشاهدة، ويجر ذلك إلى إنكار الجن والملائكة، فالكلام مع هؤلاء كالكلام مع السمنية وإن خالفوهم في الاسم، ونحن نجزم بأن الألف أكثر من الواحد، وأن الضدين لا يجتمعان، والأقلية وعدم الاجتماع ليستا من مدارك الحواس، وأيضاً فإن القطع حاصل لنا بوجود البلدان والأقاليم النائية عنا كالهند والصين وأميركا، وبوجود الأمم الخالية، كأمة نوح وإبراهيم وصالح وأصحاب الرس وقوم تبع وغير ذلك مما يكثر، وحصول العلم بذلك لا من جهة الحس ولا من جهة العقل، وإنما هو بالتواتر، فدل على أنه يفيد العلم، بل نقول حصرهم العلوم في الحواس هو من جملة المعلومات لهم، وليس ذلك المعلوم مدركاً بالحواس، فيجب إبطال زعمهم فقد هدموا قاعدتهم بقاعدتهم.

(٢) قوله: «فإن قيل لو كان معلوماً بالضرورة... إلخ» قالوا: لو أفاد التواتر العلم لاشتركنا نحن وأنتم فيه بالضرورة خصوصاً على رأي من يقول يفيد العلم الضروري، ولو اشرطنا جميعاً في حصول العلم الضروري من جهة التواتر لما خالفناكم فيه لاضطرار حصول العلم لنا إلى الموافقة، كما أنا شاركناكم في العلوم =

في هذا معاند يخالف بلسانه مع معرفته فساد قوله، أو من في عقله خبط، ولا يصدر إنكار هذا من عدد كثير يستحيل عنادهم. ثم لو تركنا ما علمناه لمخالفتكم لزمنا ترك المحسوسات لمخالفة السفسطائية.

= الحسية ولم نخالفكم فيها، فلما لم نشارككم في العلم التواتري دل على أنه لا يفيد العلم. قلنا: إن مخالفتكم لنا في إفادة التواتر العلم عناد منكم أو اضطراب في عقولكم أو طباعكم، كمن يخالف في الحسيات لاضطراب عقله ومزاجه أو حواسه، على حد من يجد طعم العسل مرّاً من غلبة الصفراء عليه فينكسر حلاوته، ولو تركنا ما عملناه ضرورة لقولكم للزمكم ترك المحسوسات بسبب خلاف السفسطائية فالإلزام مشترك بيننا وبينكم، فما أجبتكم به السفسطائية عن إفادة الحواس العلم فهو جوابنا لكم عن إفادة التواتر العلم.

تنبيه: معنى السفسطائية: الحكمة المموهة. وهم فرق ثلاث:

إحداهن: «اللاأدرية» سموا بذلك؛ لأنهم يقولون لا نعرف ثبوت شيء من الموجودات ولا انتفاءه، بل نحن متوقفون في ذلك؛ لأننا سبرنا المذاهب فوجدنا أهل كل مذهب يدعون العلم الضروري بصحة مذهبهم وخصمهم يكذبهم في ذلك، وربما ادعى العلم الضروري ببطلان مذهبهم فأوجب ذلك التوقف.

الثانية: تسمى «العنادية»: نسبة إلى العناد؛ لأنهم عاندوا فقالوا لا موجود أصلاً، وعمدتهم ضرب المذاهب بعضها ببعض والقدح في كل مذهب بالإشكالات المتهجة عليه من غير أهله، كقولهم: لو كان في الوجود وجود لكان إما ممكناً أو واجباً والقسمان باطلان للإشكالات القادحة في الإمكان والوجوب، ولو كان الجسم موجوداً لكان قبوله للانقسام إما أن يكون متناهيّاً أو لا، والأول باطل لأدلة بقاء الجوهر الفرد، والثاني باطل لأدلة مثبتية.

الثالثة: تسمى «العنديّة»: نسبة إلى لفظ «عند»؛ لأنهم يقولون أحكام الأشياء تابعة لاعتقادات الناس، فكل من اعتقد شيئاً هو في الحقيقة كما هو عنده وفي اعتقاده، فالعالم مثلاً قديم عند من اعتقد قدمه، حادث عند من اعتقد حدوثه، كالصفراوي يجد السكر في فمه مرّاً، وغيره يجده حلواً، فدل على أن الحقائق تابعة للإدراكات. هذه فرق السفسطائية ومقالاتهم. ومن يناظرهم يبقى في حيرة من أمره؛ لأنهم ينكرون حقيقة الدليل ومقدماته وسائر الأشياء، فلا يقطعهم إلا الضرب حتى يجدوا حقيقة ألمه، والإلقاء في النار حتى يقال لهم ذوقوا مس سقر.

فصل

قال القاضي^(١): العلم الحاصل بالتواتر ضروري وهو صحيح، فإننا نجد أنفسنا مضطرين إليه كالعلم بوجود مكة؛ ولأن العلم النظري هو الذي يجوز أن يعرض فيه الشك^(٢)، وتختلف فيه الأحوال فيعلمه بعض الناس دون بعض، ولا يعلمه النساء والصبيان ومن ليس من أهل النظر ولا من ترك النظر قصداً.

وقال أبو الخطاب: هو نظري؛ لأنه لم يفد العلم بنفسه^(٣) ما لم ينتظم في النفس مقدمتان: إحداهما أن هؤلاء مع اختلاف أحوالهم وكثرتهم لا

(١) قوله: «فصل قال القاضي... إلخ» المراد به أبو يعلى بن الفراء. وحاصله: أن القاضي يقول: العلم الحاصل عن خبر التواتر يحصل بالضرورة، ووافقه على ذلك الجمهور، وقال صاحبه أبو الخطاب: العلم به يحصل بالنظر ويتوقف عليه وهو قول الكعبي وأبي الحسين البصري من المعتزلة، وإمام الحرمين والغزالي والدقاق من أصحاب الشافعي، واختار الأمدى الوقف لقيام الشبهة الضعيفة عنده من الطرفين.

(٢) قوله: «هو الذي يجوز... إلخ» ترك المصنف النتيجة وهي أن يقال: لكن العلم بسبب التواتر حاصل للنساء وما عطف عليهم فلا يكون نظرياً فيكون ضرورياً.

(٣) قوله: «لأنه لم يفد العلم بنفسه» حاصله: أن أبا الخطاب احتج على مدعاه بأنه لو كان العلم الحاصل بالتواتر ضرورياً لما افتقر إلى النظر، لكنه افتقر إليه فلا يكون ضرورياً، أما الملازمة فظاهرة، وأما انتفاء اللازم أعني افتقار هذا العلم إلى النظر فإنه يتوقف حصوله على مقدمتين:

إحداهما: أن هؤلاء اتفقوا على الإخبار بوجود مكة مثلاً.

والثانية: أن تواطؤهم على الكذب يمتنع عادة.

فلزم من المقدمتين حصول العلم الضروري بطرح الإنتاج القياسي، ونظم القياس أن يقال: إن وجود مكة مثلاً أخبر به جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة، وكل ما أخبر به جمع يمتنع تواطؤهم على الكذب عادة فهو معلوم، فوجود مكة معلوم، ولا نعني بالعلم النظري إلا هذا..

وربما أجاب القاضي ومتبعوه عن هذا بأن المقدمات التي يتوقف حصول العلم =

يجمعهم على الكذب جامع ولا يتفقون عليه. الثاني أنهم قد اتفقوا على الإخبار عن الواقعة فينبني العلم بالصدق على المقدمتين، ولا بد من إشعار النفس بهما وإن لم يتشكل فيها بلفظ منظوم فقد شعرت به حتى حصل التصديق، ورب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الإنسان بتوسطها، كقولنا الاثنان نصف الأربعة فإنه لا نعلم ذلك إلا بواسطة أن النصف أحد جزأي الجملة المساوي للآخر والاثنان كذلك. فقد حصل العلم بواسطة لكنها جلية في الذهن، ولهذا لو قيل ستة وثلاثون نصف اثنين وسبعين افتقر فيه إلى تأمل ونظر، والضروري عبارة عن الأولي الذي يحصل بغير واسطة،

= على النظر فيها حاصل في أوائل الفطرة فهو لا يحتاج إلى كبير تأمل، ومثله لا يسمى نظرياً إذ النظري هو ما توقف على أهلية النظر وليس هذا كذلك. واعلم أن المصنف أخذ كلام الغزالي في المستصفى فقدم فيه وآخر فحصل في كلامه اضطراب وصعوبة، وعبارة الغزالي أنه بعد أن أوضح المسألة قال: وتحقيق القول فيه إن الضروري إن كان عبارة عما يحصل بغير واسطة، كقولنا القديم لا يكون محدثاً والموجود لا يكون معدوماً فهذا ليس بضروري فإنه حصل بواسطة المقدمتين المذكورتين، وإن كان عبارة عما يحصل بدون تشكل الواسطة في الذهن فهذا ضروري، ورب واسطة حاضرة في الذهن لا يشعر الإنسان بوجه توسطها وحصول العلم بواسطتها، فيسمى أولياً وليس بأولي، كقولنا الاثنان نصف الأربعة، فإنه لا يعلم ذلك إلا بواسطة وهو أن النصف أحد جزأي الجملة المساوي للآخر، والاثنان أحد الجزأين المساوي للثاني من جملة الأربعة فهو إذاً نصف، فقد حصل هذا العلم بواسطة لكنها جلية في الذهن، ولهذا لو قيل ستة وثلاثون هل هو نصف اثنين وسبعين؟ يفتقر فيه إلى تأمل ونظر حتى يعلم أن هذه الجملة تنقسم بجزأين متساويين أحدهما ستة وثلاثون.

فإذاً العلم بصدق خبر التواتر يحصل بواسطة هذه المقدمات، وما هو كذلك فهو ليس بأولي، وهل يسمى هذا ضرورياً؟ ربما يختلف فيه الاصطلاح، والضروري عند الأكثرين عبارة عن الأولي لا عما نجد أنفسنا مضطرين إليه، فإن العلوم الحسائية كلها ضرورية وهي نظرية، ومعنى كونها نظرية أنها ليست بأولية، وكذلك العلم بصدق خبر التواتر، ويقرب منه العلم المستفاد من التجربة التي يعبر عنها باطراد العادات، كقولنا الماء مَرُورٌ والخمر مسكر. هذا كلامه ومنه تعلم حل كلام المصنف.

كقولنا القديم ليس محدثاً، والمعدوم ليس موجوداً لا عما نجد أنفسنا مضطرين إليه، وهو يحصل دون تشكيل واسطة في الذهن، كالعلوم المحسوسة والعلم بالتجربة كقولنا الماء مُرٌّ، والخمر مسكر، والصحيح الأول فإن اللفظ يدل عليه لاشتقاقه منه^(١) والقول الآخر مجرد اختيار لا دليل عليه.

فصل

ذهب قوم^(٢) إلى أن ما حصل العلم في واقعة تفيد في كل واقعة، وما حصّله لشخص يحصله لكل شخص يشاركه في السماع ولا يجوز أن

(١) قوله: «والصحيح الأول... إلخ» إذا تأملت ما أسلفناه تجلى لك تجلياً واضحاً أن الخلاف في هذه المسألة لفظي، وإلى ذلك جنح الطوفي في مختصره وذلك لأن القائل بأنه ضروري لا ينازع في توقفه على النظر في المقدمات المذكورة، والقائل بأنه نظري لا ينازع في أن العقل يضطر إلى التصديق به، وإذا وافق كل واحد من الفريقين صاحبه على ما يقوله في حكم هذا العلم وصفته لم يبق النزاع بينهما إلا في اللفظ، وهو أن الأول: سمي ما يضطر العقل إلى التصديق به وإن توقف على مقدمات نظرية ضرورياً، والثاني: سمي ما يتوقف على النظر في المقدمات وإن كانت فطرته بيئة نظرياً وخص الضروري بالبديهي وهو الكافي في حصول الجزم به تصور طرفيه، كقولنا الواحد نصف الاثنين، فإن من تصور حقيقة الواحد وتصور حقيقة الاثنين حصل له الجزم بأن الواحد نصف الاثنين، فقول المصنف: «والقول الآخر مجرد اختيار لا دليل عليه» فيه نظر يعلم مما سبق.

(٢) قوله: «فصل قال قوم» منهم القاضي أبو بكر الباقلاني وأبو الحسين البصري، ومحصل القول: أن عدد المخبرين ينقسم إلى ما هو ناقص فلا يفيد العلم، وإلى ما هو كامل وهو الذي يفيد العلم، وإلى زائد وهو الذي يحصل العلم ببعضه، وتقع الزيادة فضلاً عن الكفاية، والكامل وهو أقل عدد يورث العلم ليس معلوماً لنا، لكننا بحصول العلم الضروري نتبين كمال العدد، لا أننا بكمال العدد نستدل على حصول العلم، فإذا عرفت هذا فالعدد الكامل الذي يحصل التصديق به في واقعة هل يتصور أن لا يفيد العلم في بعض الوقائع؟ قال قوم: ذلك محال بل كل ما يفيد العلم في واقعة يفيد في كل واقعة... إلخ.

يختلف، وهذا إنما يصح إذا تجرد الخبر عن القرائن^(١)، فإن اقترنت به قرائن جاز أن تختلف به الوقائع والأشخاص؛ لأن القرائن قد تورث العلم، وإن لم يكن فيه إخبار فلا يبعد أن تنضم القرائن إلى الإخبار فيقوم بعض القرائن مقام بعض العدد من المخبرين؛ ولا ينكشف هذا إلا بمعرفة القرائن وكيفية دلالتها، فنقول: لا شك إنا نعرف أموراً ليست محسوسة، إذ نعرف من غيرنا حبه الإنسان وبغضه إياه وخوفه منه وخجله، وهذه أحوال في النفس لا يتعلق بها الحس قد يدل عليها دلالات، آحادها ليست قطعية بل يتطرق إليها الاحتمال، لكن تميل النفس بها إلى اعتقاد ضعيف ثم الثاني والثالث يؤكداه، ولو أفردت آحادها لتطرق إليها الاحتمال إلى أن يحصل القطع باجتماعها^(٢)، كما أن قول كل واحد من عدد التواتر محتمل

(١) قوله: «وهذا إنما يصح إذا تجرد الخبر عن القرائن» فإن العلم حينئذ لا يستند إلى مجرد العدد، ونسبة كثرة العدد إلى سائر الوقائع وسائر الأشخاص واحدة، فإذا أخبر مائة نفس زیداً بموت عمرو وحصل له العلم بخبرهم، وجب أن يفيد خالداً خبر مائة نفس بموت بكر أو تزوجه أو حصول ولد له ونحو ذلك لاستواء القضايا والأشخاص في ذلك.

وإن كان ما ذكره مع اقتران قرائن بالخبر فلا يلزم، بل يجوز اختلاف إفادة الخبر العلم باختلاف الأشخاص والوقائع، إذ لا يبعد ولا يمتنع أن يسمع اثنان خبراً واحداً وقد احتفت بذلك الخبر قرينة أو قرائن اختص بعلمها أحدهما فيحصل له العلم بالخبر مع القرينة دون الآخر لعدم ظهوره على تلك القرينة، وذلك لأن القرائن قائمة مقام بعض المخبرين فتصير كما لو أخبر أحدهما تواتراً والآخر آحاداً، مثال ذلك ما لو قال رجل لزيد وعمرو قد تزوج بكر، ويكون زيد قد رأى بكر الأمس يشتري جهاز العرس دون عمرو، ويخبرهما المخبر بموت بكر ويكون زيد قد علم أنه مريض مأیوس منه دون عمرو فإننا نعلم بالضرورة أن زیداً يحصل من زيادة العلم بهذه القرائن ما لم يحصل لعمرو من ذلك الخبر علماً أو غلبة ظن وإنكار هذا مكابرة.

(٢) قوله: «إلى أن يحصل القطع باجتماعها» أي: ولو أفردت آحادها لتطرق إليها الاحتمال، لأن المركب يفيد مركباً ما لا تفيد أجزاؤه لو أفردت، وذلك أن أول مخبر للإنسان بخبر يحول عنده ظن ذلك الخبر على حسب ذلك المخبر في صدقه =

منفرداً، ويحصل القطع بالاجتماع. فإننا نعرف محبة الشخص لصاحبه بأفعال المحبين من خدمته، وبذل ماله له، وحضور مجالسه لمشاهدته، وملازمته في تردّداته، وأمور من هذا الجنس، وكل واحد منها إذا انفرد يحتمل أن يكون لغرض يضمّره لا لمحبه، لكن تنتهي كثرة هذه الدلالات إلى حد يحصل لنا العلم القطعي بحبه، وكذلك نشهد الصبي يرضع مرة بعد أخرى، فيحصل لنا علم بوصول اللبن إلى جوفه وإن لم نشاهد اللبن، لكن حركة الصبي في الامتصاص وحركة حلقه وسكوته عن بكائه مع كونه لم يتناول طعاماً آخر، وكون ثدي المرأة الشابة لا يخلو من لبن، والصبي لا يخلو عن طبع باعث على الامتصاص، ونحو ذلك من القرائن^(١)، فلا يبعد أن يحصل التصديق بقول عدد ناقص مع قرائن تنضم إليه، ولو تجرد عن القرائن لم يفد العلم، والتجربة تدل على هذا.

وكذلك العدد الكثير^(٢) ربما يخبرون عن أمر يقتضي إيالة الملك

= وعدالته وتيقظه وذكائه، ثم لما أخبره بذلك الخبر مخبر آخر وآخر تزايد بذلك الظن بإخبارهم حتى يبلغ القطع واليقين في نفسه، وإذا ثبت هذا فالقرائن المحففة بالخبر تقوم مقام أحاد المخبرين في إفادة الظن وتزايد لآنا نجد تأثيرها في أنفسنا بالضرورة، وإذا كانت بمثابة المخبرين جاز بالضرورة أن يحصل العلم بخبر الواحد معها لأن مخبراً واحداً مع عشرين قرينة يتنزل منزلة أحد وعشرين مخبراً، بل ربما أفادت القرينة الواحدة ما لا يفيد خبر جماعة من المخبرين بحسب أن مناط دلالتها بالمدلول عليه عقلاً.

(١) قوله: «ونحو ذلك من القرائن» أي: فيحصل لنا بها العلم القطعي، ومثله أن الواحد منا لو أخبره واحد من الناس بموت مريض كنا نعلم أنه مشرف على الموت، ثم مررنا بباب ذلك المريض فرأينا عليه تابوتاً أي نعشاً وصراخاً وعويلًا داخل الدار وانتهاك حريم فإننا نجزم بموت الشخص الذي أخبرنا بموته.

(٢) قوله: «وكذلك العدد الكثير... إلخ» معناه: أن إخبار العدد الكثير قد لا يفيد العلم إذا احتفت به قرائن، كأن يجتمع رؤساء الجند مع كثرتهم فيذيعون خبراً عن أمر تكون إذاعته سياسة ودهاء، وإذا كان كذلك لا يحصل اليقين بخبرهم مع =

وسياسة إظهاره، والمخبرون من جنود الملك. فيتصور اجتماعهم تحت ضبط الإيالة بالاتفاق على الكذب، ولو كانوا متفرقين خارجين عن ضبط الملك لم يتطرق إليهم هذا الوهم، فهذا يؤثر في النفوس تأثيراً لا ينكر.

فصل

وللتواتر ثلاثة شروط:

الأول: أن يخبروا عن علم ضروري^(١) مستند إلى محسوس، إذ لو أخبرنا الجسم الغفير عن حدوث العالم وعن صدق الأنبياء لم يحصل لنا العلم بخبرهم.

الثاني: أن يستوي طرف الخبر ووسطه في هذه الصفة وفي كمال العدد^(٢)، لأن خبر كل عصر مستقل بنفسه فلا بد من وجود الشروط فيه

= أنهم لو كانوا متفرقين خارجين عما هم فيه من الانضمام إلى الملك لحصل اليقين بخبرهم.

(١) قوله: «فصل وللتواتر ثلاثة شروط الأول أن يخبروا عن علم ضروري... إلخ» أي: من شروط التواتر أن يكون الإخبار عن مشاهدة أو سماع يحصل بواحد منهما العلم الضروري بأن يقال: رأينا مكة وبغداد، ورأينا موسى وقد ألقى عصاه فصارت حية تسعى، ورأينا المسيح وقد أحى الموتى، ورأينا محمداً وقد انشق له القمر وسمعناه يتلو القرآن وقد تحدى العرب به فعجزوا عن معارضته، ولا يصح التواتر عن شيء قد علموه واعتقدوه بالنظر والاستدلال أو عن شبهة، فإن ذلك لا يوجب علماً ضرورياً، لأن المسلمين مع تواترهم يخبرون الدهرية بحدوث العالم وتوحيد الصانع، ويخبرون أهل الذمة بصحة نبوة نبينا ﷺ فلا يقع لهم العلم الضروري بذلك، لأن العلم به من طريق الاستدلال دون الاضطرار، ومن تمام هذا الشرط أن لا تكون المشاهدة والسماع على سبيل غلط الحس كما في إخبار النصاري بصلب المسيح عليه السلام، وأيضاً لا بد أن يكونوا على صفة يوثق معها بقولهم، فلو أخبروا متلاعبين أو مكرهين على ذلك لم يوثق بخبرهم ولا يلتفت إليه.

(٢) قوله: «الثاني أن يستوي... إلخ» معناه: أن يكون عدد التواتر المذكور بعد موجود في الطبقة المشاهدة للمخبر عنه، وفي الطبقة التي أخبرتنا بوجوده، وفي =

ولأجل ذلك لم يحصل لنا العلم بصدق اليهود مع كثرتهم في نقلهم عن موسى عليه السلام تكذيب كل ناسخ لشريعته.

الشرط الثالث: في العدد الذي يحصل به التواتر واختلف الناس فيه فمنهم من قال: يحصل باثنين، ومنهم من قال يحصل بأربعة، وقال قوم بخمسة، وقال قوم بعشرين، وقال آخرون بسبعين، وقيل غير ذلك.

والصحيح أنه ليس له عدد محصور^(١)، فإننا لا ندري متى حصل علمنا بوجود مكة ووجود الأنبياء عليهم السلام ولا سبيل إلى معرفته، فإنه لو قتل رجل في السوق وانصرف جماعة فأخبرونا بقتله فإن قول الأول يحرك الظن والثاني والثالث يؤكد ولا يزال يتزايد حتى يصير ضرورياً لا يمكننا تشكيك أنفسنا فيه، فلو تصور الوقوف على اللحظة التي حصل فيها العلم ضرورة وحفظ حساب المخبرين وعددهم لأمكن الوقوف عليه، ولكن درك تلك اللحظة عسير فإنه تتزايد^(٢) قوة الاعتقاد تزايداً خفي التدرج كتنزايد

= الواسطة بينهما من طبقات المخبرين فتكون كل واحدة من هذه الطبقات مستكملة لعدد التواتر، فلو نقص بعضها عن عدد التواتر خرج الخبر عن كون متواتراً لأنه قد صار أحاداً في وقت من الأوقات فلا ينقلب متواتراً بعد، وبمثل هذا قد وقع الطعن في توراة اليهود وإنجيل النصارى وما نقلوه عن أسلافهم، وذلك أنهم قلّوا بقتل بختنصر لأكثرهم عن عدد التواتر فلم يفد ما نقلوه العلم. وكذلك النصارى كانوا على عهد المسيح وبعده بمدة طويلة قليلاً لا يحصل بهم التواتر على ما ذكره ابن حزم عنهم.

(١) قوله: «والصحيح... إلخ» حاصله: أن الضابط حصول العلم بالخبر، فمتى حصل العلم بالخبر المجرد عن القرائن علمنا حصول عدد التواتر، وإنما قلنا بالتجرد عن القرائن لما قدمناه آنفاً أن خبر الواحد إذا احتف بالقرائن أفاد العلم ولا عدد فيه، فلا يلزم من مطلق حصول العلم حصول العدد، وإن كانت القرائن قد تفيد منضمة إلى مطلق عدد، ومن ثم قال محمد بن الحسن الواسطي في شرحه مختصر ابن الحاجب الأصولي: وضابط العلم بحصول الشروط المشترطة للتواتر حصول العلم بصدق الخبر المتواتر، فإذا حصل العلم بصدقه علم اجتماع الشرائط. هذا كلامه.

(٢) قوله: «إنه تتزايد» أي: قوة الاعتقاد وهو ساقط في بعض النسخ.

عقل الصبي المميز إلى أن يبلغ حد التكليف، وتزايد ضوء الصبح إلى أن ينتهي إلى حد الكمال، فلذلك تعذر على القوة البشرية إدراكه. فأما ما ذهب إليه المخصصون بالأعداد فتحكم فاسد لا يناسب الغرض ولا يدل عليه، وتعارض أقوالهم يدل على فسادها^(١). فإن قيل: فكيف تعلمون حصول العلم بالتواتر وأنتم لا تعلمون أقل عدده؟^(٢) قلنا: كما نعلم أن الخبز مشبع والماء مُرَوِّ وإن كنا لا نعلم أقل مقدار يحصل به ذلك فنستدل بحصول العلم الضروري على كمال العدد لا أنا نستدل بكمال العدد على حصول العلم.

فصل

ليس من شرط التواتر أن يكون المخبرون مسلمين ولا عدولاً^(٣) لأن

- (١) قوله: «وتعارض أقوالهم... إلخ» أي: فإذا لا سبيل لنا إلى حصر عدده، لكننا بالعلم الضروري نستدل على أن العدد الذي هو الكامل قد توافقوا على الإخبار.
- (٢) قوله: «فإن قيل... إلخ» محصله: أن يقال إن حصول العلم فرع على حصول العدد، فلو عرف حصول العدد بحصول العلم لكان دوراً أي متوقفة معرفة أحدهما على معرفة الآخر. وحاصل الجواب: أنا لا نسلم الدور لأنه إنما يكون إذا كانت الجهة متحدة، وهنا الجهة منفكة وذلك أن حصول العلم معلول الإخبار ودليله، فالإخبار علة حصول العلم ومدلول له، والاستدلال على وجود العلة بوجود المعلول لا دور فيه، وإلا لما صح الاستدلال على وجود الصانع بوجود العالم لأنه علته والموجد له، ولأن العلة لازم المعلول والاستدلال على وجود اللازم بوجود الملزوم لا خلاف في صحته وهو من أقوى طرق الاستدلال، وهذا كما نقول في الشيع هو معلول الطعام المشبع، ودليله أنه لا شيع إلا بمشيع، والري معلول الشراب المروي، ودليله أن لا ري إلا بمرو، وإن كنا لا نعلم القدر الكافي من المشيع والمروي ابتداء، لكن إذا شبعنا وروينا علمنا أننا تناولنا من الطعام أو الشراب قدراً مشبعاً أو مروياً، فكذلك فيما نحن فيه لا نعلم مقدار العدد المحصل للعلم ما هو؟ فإذا حصل العلم بالخبر علمنا حصول العدد المحصل للعلم لأنه لازم لحصول العلم وشرط له، والمشروط والملزوم يدلان على وجود اللازم والشرط.

(٣) قوله: «فصل ليس من شرط التواتر... إلخ» يرد عليه سؤالان: =

إفضاءه إلى العلم من حيث أنهم مع كثرتهم لا يتصور اجتماعهم على الكذب وتواطؤهم عليه. ويمكن ذلك في الكفار كما مكانه في المسلمين. ولا يشترط أيضاً أن لا يحصرهم عدد ولا تحويهم بلد، فإن الحجيج إذا أخبروا بواقعة صدقتهم عن الحج، وأهل الجمعة إذا أخبروا عن نائبة في الجمعة منعت من الصلاة، علم صدقهم مع دخولهم تحت الحصر وقد حوهم مسجد فضلاً عن البلد.

= أولهما: لأي شيء اشترطتم الإسلام والعدالة في الشهادة وأخبار الأحاد ولم تشترطوهما هنا؟ قلنا لما كانت الشهادات وأخبار الأحاد تفيد الظن اشترطنا لهما ذلك، وأما التواتر فهو مفيد للعلم الضروري فلم يحتج إلى اشتراطهما. ثانيهما: أنكم قبلتم أخبار الكفار في التواتر فلم لم تقبلوا أخبار اليهود والنصارى على كثرتهم بأن شرعهم باق أبداً لا ينسخ ونحوه من الأخبار القاذحة من دين الإسلام؟.

قلنا: إنا قد أجبنا عن ذلك فيما سبق من أنه يشترط في التواتر استواء الطرفين والوسط، وهنا الطرف الأول لم يحصل به العلم الضروري لقلته، وأيضاً إنا قد بينا أن حصول العلم هو الدليل على حصول العدد، ونحن لم يحصل لنا العلم بصحة ما قالوا فعلمنا جزماً أن العدد لم يحصل، إذ ما لا دليل عليه لا استناد إليه، وأكثر ما ينقلونه من موضوعاتهم وموضوعات الزنادقة لهم كابن الراوندي ونحوه، فإنه يقال هو الذي نبههم عن أن يحكوا عن موسى عليه السلام أنه قال: تمسكوا بالسبب أو شريعتي باقية ما دامت السموات والأرض.

تمة: اشترط أيضاً اختلاف أنساب أهل التواتر واشترط اختلاف أديانهم واختلاف أوطانهم وكون المعصوم منهم كما يقول الإمامية. ولا وجه لشيء من هذه الشروط. وقال في المستصفي: شرط الروافض أن يكون الإمام المعصوم في جملة المخبرين، وهذا يوجب العلم بإخبار الرسول عن جبريل عليه السلام لأنه معصوم، وأن لا تلزم حجة الإمام إلا على من شاهده من أهل بلده وسمع منه دون سائر البلاد، وأن لا تقوم الحجة بقول أمرائه ودعائه ورسله وقضائه إذ ليسوا معصومين، وأن لا يعلم موت أمير وقتله ووقوع فتنة وقتال في غير مصر وكل ذلك لازم على هذيانهم.

فصل

ولا يجوز على أهل التواتر كتمان ما يحتاج إلى نقله ومعرفته، وأنكر ذلك الإمامية^(١) وليس بصحيح، لأن كتمان ذلك يجري في القبح مجرى الإخبار عنه بخلاف ما هو به، فلم يجز وقوع ذلك منهم وتواطؤهم عليه. فإن قيل: قد ترك النصارى نقل كلام عيسى في المهد. قلنا: لأن كلامه في المهد قبل ظهوره واتباعهم له^(٢).

(١) قوله: «وأنكر ذلك الإمامية» هم: أشهر طوائف الشيعة، وأطال الشهرستاني الكلام في بيان نحلتهم في الملل والنحل له، وإنما ذهبوا إلى هذا القول لاعتقادهم كتمان النص على إمامة علي رضي الله عنه لأنهم يعتقدون أن الصحابة رضي الله عنهم مع كثرتهم كتموا النص على إمامة علي، والوقوع يدل على الجواز قطعاً، ومن هنا تعلم فائدة هذه المسألة. والجواب: إن كتمانهم لما يحتاج إليه نقله كتواطؤهم على الكذب، وتواطؤهم على الكذب بكتمانهم لما يحتاج إليه نقله محال، أما الأولى فلأن كتمان الواقع خصوصاً مع الحاجة إلى نقله بمشابة قولهم: ما وقع، وقولهم لما وقع أنه ما وقع كذب قطعاً، لأن الكذب هو الإخبار بخلاف الواقع وهذا كذلك، فكذلك الكتمان الذي هو بمشابة قولهم ما وقع. أما أن تطاؤهم على الكذب محال فهو ظاهر لا يحتاج إلى دليل بل سيأتي الإشارة إليه. وللجمهور أن يعارضوا الإمامية بالمثل بأن يقولوا إن رسول الله ﷺ نص على إمامة أبي بكر نصاً جلياً متواتراً، وإنما منع الشيعة من حصول العلم باعتقادهم لنقيضه وهو إمامة علي، وليس أحد القولين أولى من الآخر فلا يبقى حينئذ لقولهم توجيه ولا فائدة. وقولهم يشترط أن يكون في المخبرين الإمام المعصوم ليكون خبرهم معصوماً من الخطأ باطل لوجهين:

أولهما: أنهم منازعون في وجود العصمة في غير الملائكة والرسل. وثانيهما: أن عصمة خبرهم من الكذب مستندة إلى كثرتهم لا إلى أوصافهم، وإلا لاشتطت العدالة والإسلام، ولأن العلم مخلوق لله مقارناً للإخبار فكما جاز خلقه مع إخبار المعصوم جاز خلقه مع إخبار الموصوم. ثم يلزمهم أن لا يوجد في بلاد الكفر تواتر إذ لا معصوم فيهم اللهم إلا أن لا يشترطوا للعصمة الإسلام فإن عقولهم أسخف من هذا.

(٢) قوله: «لأن كلامه في المهد قبل ظهوره» هذا الجواب ضعيف لأن كلامه في المهد =

.....
= كان من خوارق العادات قبل نبوته، والدواعي تتوفر على نقل مثله عادة وإن لم يكن الناقلون أتباعاً للمنقول عنه. والجواب أن يقال: إنه قد نقل أن حاضري كلام المسيح في المهد لم يكونوا كثيرين بحيث يحصل العلم بخبرهم، بل إنما كانوا زكريا وأهل مريم ومن يختص بهم، فلذلك لم ينقل متواتراً ولا يلزم من عدم تواتره عدم نقله مطلقاً لجواز أنهم نقلوه ولم يتواتر. وأجاب الوطفي بجواب آخر وهو: أنا لا نسلم أنهم لم ينقلوه، بل نقلوه وهو متواتر عندهم في إنجيل الصبوة، يعني الذي ذكر فيه أحوال عيسى في صبوته منذ ولد إلى أن رفع، وإنما لم يتواتر نقلهم بذلك عندنا لعدم مشاركتنا لهم في سببه أو لاستغنائنا عنه بتواتر القرآن.

القسم الثاني: أخبار الأحاد^(١)

وهي ما عدا المتواتر

اختلفت الرواية عن إمامنا رحمه الله في حصول العلم بخبر الواحد^(٢). فروي أنه لا يحصل به وهو قول الأكثرين والمتأخرين من

(١) قوله: «أخبار الأحاد» هي: جمع واحد، وإنما قيل للخبر آحاد لأن رواه الأحاد، فهو إما من باب حذف المضاف أو من تسمية الأثر باسم المؤثر مجازاً لأن الرواية أثر الراوي. وقوله: «وهي ما عدا التواتر» إشارة إلى أن الخبر يسمى آحاداً ما لم تصل درجة المخبرين إلى حد التواتر، سواء كان الراوي واحداً أو أكثر، فكأن لفظ آحاد صار علماً له، ومن ثم قال في المستصفى: أعلم أنا نريد بخبر الواحد في هذا المقام ما لا ينتهي من الأخبار إلى حد التواتر المفيد للعلم، فما نقله جماعة من خمسة أو ستة مثلاً فهو خبر الواحد، وأما قول الرسول عليه الصلاة والسلام مما علم صحته فلا يسمى خبر الواحد.

(٢) قوله: «اختلفت الرواية عن إمامنا... إلخ» حاصله: أن للإمام روايتين. إحداهما: أن العلم لا يحصل بخبر الواحد. وثانيهما: أنه يحصل به العلم وهو قول جماعة من المحدثين. قال الأمدى: وهو قول بعض أهل الظاهر، وقال الواسطي وهو رأي ابن حوز منداد وعزاه إلى الإمام مالك. والذي يظهر من كلام المصنف أن هذه الرواية مخرجة على كلام الإمام أحمد في أحاديث الرؤية لا أنها صريح كلامه لأنه نقل عنه أنه قال في أخبار الرؤية يقطع على العلم بها. والذي أراه أنه لا يفهم من كلام الإمام إلا التخصيص بأخبار الرؤية، فكأنه يقول إن أخبارها وإن لم تبلغ حد التواتر لكنها احتفت بقرائن جعلتها بحيث يحصل العلم بها، وتلك القرائن هي ظواهر الآيات القرآنية المثبتة لها.

والإلى نحو هذا أشار المصنف فيما بعد حيث قال: «قال بعض العلماء» إلى آخر البحث، فإسناد القول الثاني إلى الإمام من غير تقييد فيه نظر. وكذلك ما نسب =

أصحابنا لأننا نعلم ضرورة أنا لا نصدق كل خبر نسمعه، ولو كان مفيداً للعلم^(١) لما صح ورود خبرين متعارضين لاستحالة اجتماع الضدين، ولجاز نسخ القرآن والأخبار المتواترة به لكونه بمنزلتها في إفادة العلم، ولوجب

= إليه ابن الحاجب والواسطي وغيرهما من أنه قال: يحصل العلم في كل وقت بخبر كل عدل وإن لم يكن ثم قرينة فإنه غير صحيح أصلاً. وكيف يليق بمثل إمام السنة أن يدعي هذه الدعوى وفي أي كتاب رويت عنه رواية صحيحة، ورواياته رضي الله عنه كلها مدونة معروفة عند الجهابذة من أصحابه، والمصنف رحمه الله من أولئك القوم ومع هذا أشار إلى أنها رواية مخرجة على كلامه ثم أنه تصرف بها كما ذكره هنا. فحقق ذلك وتمهل أيها المصنف.

(١) قوله: «لأننا نعلم ضرورة أنا لا نصدق... إلخ» هذه أدلة القائلين بأن خبر الواحد لا يحصل به العلم، ويبيانها من وجوه نسردها على طبق ما هنا:

أحدها: لو أفاد خبر كل واحد العلم لصدقنا كل خبر نسمعه، لكن لا نصدق كل خبر نسمعه فهو لا يفيد العلم، فالمصنف طوى المقدم في القياس وذكر التالي وانتفاء اللازم والملازمة وهو تصديقنا كل خبر نسمعه ظاهراً غياناً عن البيان.

ثانيها: لو أفاد خبر الواحد العلم لما تعارض خبران لأن العلمين لا يتعارضان، لكن رأينا التعارض كثيراً في أخبار الآحاد فدل على أنها لا تفيد.

ثالثها: لو أفاد خبر الواحد العلم لجاز نسخ القرآن ومتواتر السنة به لكونه بمنزلتهما في إفادة العلم، لكن نسخ القرآن ومتواتر السنة به لا يجوز لضعفه عنهما، فدل على أنه لا يفيد العلم.

رابعها: لو أفاد خبر الواحد العلم لجاز الحكم بشاهد واحد ولم يحتج معه إلى شاهد ولا إلى يمين عند عدمه ولا إلى الزيادة على الواحد في الشهادة في الزنا واللواط، لأن العلم بشهادة الواحد حاصل وليس بعد حصول العلم مطلوب، لكن الحكم بشهادة واحد بمجرده لا يجوز وذلك يدل على أنه لا يفيد العلم.

خامسها: لو أفاد خبر الواحد العلم لاستوى العدل والفاسق في الإخبار لاستوائهما في حصول العلم بخبرهما، كما استوى خبر التواتر في كون عدد المخبرين به عدولاً أو فساقاً مسلمين أو كفاراً، إذ لا مطلوب بعد حصول العلم، وإذا حصل بخبر الفاسق لم يكن بينه وبين العدل فرق من جهة الإخبار، لكن الفاسق والعدل لا يستويان بالإجماع والضرورة وما ذاك إلا لأن الاستفادة من خبر الواحد إنما هو الظن وهو حاصل من خبر العدل دون الفاسق.

الحكم بالشاهد الواحد ولاستوى في ذلك العدل والفاسق كما في المتواتر. وروي عن أحمد أنه قال في أخبار الرؤية يقطع على العلم بها، وهذا يحتمل أن يكون في أخبار الرؤية وما أشبهها مما كثرت رواته وتلقته الأمة بالقبول ودلت القرائن على صدق ناقله، فيكون إذن من المتواتر إذ ليس للمتواتر عدد محصور، ويحتمل أن يكون خبر الواحد عنده مفيداً للعلم وهو قول جماعة من أصحاب الحديث وأهل الظاهر.

قال بعض العلماء: إنما يقول أحمد بحصول العلم بخبر الواحد فيما نقله الأئمة الذين حصل الاتفاق على عدالتهم وثقتهم وإتقانهم ونقل من طرق متساوية وتلقته الأمة بالقبول ولم ينكره منهم منكر، فإن الصديق والفاروق رضي الله عنهما لو رَويا شيئاً سمعاه أو رأياه لم يتطرق إلى سامعهما شك ولا ريب مع ما تقرر في نفسه لهما وثبت عنده من ثقتهم وأمانتهما، ولذلك اتفق السلف على نقل أخبار الصفات وليس فيها عمل، وإنما فائدتها وجوب تصديقها واعتقاد ما فيها، ولأن اتفاق الأمة على قبولها إجماع منهم على صحتها والإجماع حجة قاطعة. فأما التعارض^(١) فيما هذا سبيله فلا يسوغ إلا كما يسوغ في الأخبار المتواترة^(٢) وآي الكتاب، وقولهم إنا لا نصدق كل خبر نسمعه فلأننا إنما جعلناه مفيداً للعلم لما اقترن به من قرائن زيادة الثقة وتلقي الأمة له بالقبول ولذلك اختلف خبر العدل والفاسق، وأما الحكم بشاهد واحد فغير لازم فإن الحاكم لا يحكم بعلمه وإنما يحكم بالبيئة التي هي مظنة الصدق والله أعلم.

(١) قوله: «فأما التعارض... إلخ» هذا بيان ما أجيب به عن الاعتراضات المتقدمة، ومفادها كلها الرجوع إلى الاحتمال الأول وهو أن خبر الواحد يفيد العلم لكن لا لذاته بل لما احتف به من القرائن. وهو الذي ذهب إليه ابن الحاجب وانتصر له وقال: يفيد العلم بانضمام القرائن، وعنى بها الزائدة على ما لا ينفك التعريف عنه.

(٢) قوله: «في الأخبار المتواترة» أي: فيعدل إلى الترجيح بحمل المطلق على المقيّد وشبه ذلك.

فصل

وأنكر قوم جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً^(١) لأنه يحتمل أن يكون كذباً^(٢) والعمل به عمل بالشك وإقدام على الجهل فتقبح الحوالة على الجهل، بل إذا أمرنا الشرع بأمر فليعرفناه لنكون على بصيرة إما ممثلون وإما مخالفون.

والجواب^(٣): أن هذا إن صدر من مُقَرَّر بالشرع فلا يتمكن منه

(١) قوله: «فصل وأنكر قوم... إلخ» حكى السمعاني القول بذلك عن ابن عليه والأصم، وحكاه الطوفي عن الجبائي وجماعة من المتكلمين، والمعنى: أنه هل يجوز أن يتعبد الله خلقه بخبر الواحد بأن يقول لهم اعبدوني بمقتضى ما يبلغكم عني وعن رسولي على السنة الأحاد؟ فقال الجمهور: نعم يجوز ذلك، وقال قوم لا يجوز، وهذه المسألة لا كبير فائدة فيها وإنما تكلمنا عليها تبعاً للمصنف.

(٢) قوله: «لأنه يحتمل أن يكون كذباً... إلخ» هذه حجة المنكرين، قالوا: إن خبر الواحد يحتمل الكذب فالعمل به عمل بالجهل وهو قبيح عقلاً والعقل لا يجيز العلم بالقبيح. وأيضاً فإن امتثال أمر الشرع والدخول فيه يجب أن يكون بطريق علمي ليكون المكلف فيه على يقين وأمان من الخطأ فيه.

(٣) قوله: «والجواب... إلخ» حاصله: أن المنكر إما أن يكون مقراً بالشرع أو لا، فإن كان مقراً بالشرع فما ورد فيه من التعبدات الظنية ينقض قوله وذلك كالحكم بالشهادة والعمل بقول المفتي وهو واحد، والاجتهاد في القبلة إذا اشتبهت جهتها في وقت الصلاة ونحوها من الأمارات الشرعية، فإن جميعها إنما يفيد الظن وقد وقع التعبد به.

فما المانع من التعبد بخبر الواحد؟ وإن كان المنكر ممن ينكر الشرع فيقال له: أي استحالة في أن يجعل الله الظن علامة للوجوب؟... إلخ أي: أي استحالة في أن يقول الله تعالى لعباده إذا طار بكم طائر وظننتموه غراباً فقد أوجبت عليكم كذا وكذا وجعلت ظنكم علامة وجوب العمل كما جعلت زوال الشمس علامة وجوب الصلاة، فيكون الظن بنفسه علامة الوجوب والظن وجوده مدرك بالحس فيكون الوجوب معلوماً، فمن أتى بالواجب عند الظن فقد امتثل قطعاً وأصاب، فإذا جاز أن يجعل الزوال أو ظن كونه غراباً علامة فلم لا يجوز أن يجعل ظنه علامة؟. ويقال إذا ظننت صدق الراوي والشاهد والحالف فاحكم به ولست متعبداً بمعرفة =

لأنه تعبد بالحكم بالشهادة والعمل بالفتيا والتوجه إلى الكعبة بالاجتهاد عند الاشتباه، وإنما يفيد الظن كما يفيد بالعمل بالمتواتر والتوجه إلى الكعبة عند عدم معانيثها فلم يَسْتَحِلْ أن يلحق المظنون بالمعلوم. وإن صدر من منكر للشرع فيقال له: أي استحالة في أن يجعل الله تعالى الظن علامة للوجوب، والظن مدرك بالحس فيكون الوجوب معلوماً. فيقال له إذا ظننت صدق الشاهد والرسول والحالف فاحكم به ولست متعبداً بمعرفة صدقه بل بالعمل به عند ظن صدقه، وأنت ممثّل مصيب صدق أم كذب. كما يجوز أن يقال إذا طار طائر ظننتموه غراباً أوجبت عليكم كذا وجعلت ظنكم علامة كما جعلت زوال الشمس علامة على وجوب الصلاة.

فصل

وقال أبو الخطاب: العقل يقتضي وجوب قبول خبر الواحد لأمر ثلاثة:

أحدها: أنا لو فرضنا العمل على القطع تعطلت الأحكام لندرة القواطع وقلة مدارك اليقين^(١).

= صدقه ولكن بالعمل عند ظن صدقه وأنت مصيب وممثّل صدق أم كذب، ولست متعبداً بالعلم بصدقه ولكن بالعمل عند ظنك الذي تحسه من نفسك. وهذا ما نعتقده في القياس وخبر الواحد والحكم بالشاهد واليمين وغير ذلك.

(١) قوله: «أحدها أنا لو فرضنا الأمر على القطع... إلخ» أراد بالقطع الأدلة المقطوع بها. وبيانه: أنه لو لم يجب العمل بخبر الواحد لتعطل أكثر الوقائع عن الأحكام الشرعية، لكن تعطل أكثر الأحكام الشرعية لا يجوز فوجب أن يكون العمل بخبر الواحد جائزاً. أما الملازمة فلأنه لو امتنع العمل بخبر الواحد لتوقف العمل في الوقائع على القواطع ولخلت أكثر الوقائع عن الأحكام، لأن قواطع الشرع نادرة فلا تفي بجميع الوقائع. وأما إن تعطل أكثر الأحكام لا يجوز فلأن ذلك خلاف مقتضى الشرع ومقصوده، إذ مقتضى الشرع ومقصود الشارع تعميم الوقائع بالأحكام ليكون ناموسه قائماً ظاهراً في كليها وجزئها، وإنما يتحقق ذلك بالتعبد بأخبار الآحاد لأنها وردت في كثير من الجزئيات، وباقيها عممنها بالأحكام بالقياس على موارد النصوص لهذا الدليل بعينه.

الثاني: أن النبي ﷺ مبعوث إلى الكافة^(١) ولا يمكنه مشافهة جميعهم ولا إبلاغهم بالتواتر.

الثالث: أنا إذا ظننا صدق الراوي فيه ترجح وجود أمر الله تعالى وأمر رسوله عليه السلام^(٢) فلاحتياط العمل بالراجع.

وقال الأكثرون: لا يجب التعبد بخبر الواحد عقلاً ولا يستحيل ذلك، ولا يلزم من عدم التعبد به تعطيل الأحكام^(٣) لإمكان البقاء على البراءة الأصلية والاستصحاب، والنبي عليه السلام يكلف تبليغ من أمكنه من أمته تبليغه دون من لا يمكنه، كمن في الجزائر ونحوها^(٤).

(١) قوله: «مبعوث إلى الكافة» أي: إلى كافة الناس بالإجماع لقوله تعالى: ﴿وما أرسلناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً﴾ وقوله عليه الصلاة والسلام: «بعثت إلى الناس كافة - بعثت إلى الأحمر والأسود»، وإذا ثبت أنه مبعوث إلى جميع المكلفين فإبلاغه إليهم الأحكام العلمية إما تواتراً وإما آحاداً، ولكن التواتر متعذر فتعينت الآحاد، وإذا تعينت للتبليغ فلو لم يجب العمل بها لم يكن لتبليغها فائدة فلم يبق إلا وجوب العمل بها.

(٢) قوله: «الثالث أنا إذا ظننا صدق الراوي فيه أي فيما يرويه ترجح... إلخ» بيانه: أن في العمل بخبر الواحد دفع ضرر مظنون، لأن خبر الواحد يفيد الظن بمقتضاه، فإذا ورد بإيجاب شيء أو حظره حصل لنا الظن بأننا معاقبون على ترك الواجب وفعل المحذور، فالعقاب عليهما ضرر مظنون، ففي عملنا بذلك الخبر دفع هذا الضرر المظنون، وأما دفع هذا الضرر المظنون واجب عقلاً فمما لا ينزع فيه عاقل لأن فيه أخذاً للاحتياط بالنفس، والاحتياط للنفس واجب عقلاً بالضرورة. فثبت بهذه الوجوه أن العلم بخبر الواحد جائز، بل واجب عقلاً.

(٣) قوله: «ولا يلزم من عدم التعبد به... إلخ» هذا جواب عن الأمر الأول وبيانه: أنا لا نسلم أنه يلزم من ترك التعبد بخبر الآحاد تعطيل الأحكام لأننا ما وجدنا فيه قاطعاً أثبتناه، وما لم نجد فيه قاطعاً رددناه إلى استصحاب الحال، بمعنى أن الأصل عدم الحكم في هذه الواقعة فيستصحب فيها ذلك.

(٤) قوله: «والنبي عليه السلام لم يكلف... إلخ» هذا جواب عن الأمر الثاني. وبيانه: أن الرسول ﷺ إنما كلف إبلاغ من أمكنه إبلاغه دون غيره ممن لا يمكنه إبلاغه كأهل الجزائر والبلاد النائية والأقطار الشاسعة. وأما الوجه الثالث: فلم أر =

فصل

فأما التعبد بخبر الواحد سمعاً^(١) فهو قول الجمهور، خلافاً لأكثر القدرية^(٢) وبعض أهل الظاهر. ولنا دليلان قاطعان:

أحدهما إجماع الصحابة رضي الله عنهم على قبوله، فقد اشتهر ذلك عنهم في وقائع لا تنحصر إن لم يتواتر آحادها حصل العلم بمجموعها.

= المصنف أجاب عنه في النسخة التي بيدي ولا في النسخ التي اتصلت بي، وذكره المحقق الطوفي ولفظه: قولكم يجب العمل بخبر الواحد أخذاً بالاحتياط معارض، فإن الاحتياط في ترك العمل، لأن العمل فيه تصرف من المكلف في نفسه التي هي مملوكة لغيره وهو خالقه عز وجل بالظن، وفي ذلك خطر لجواز أن يقال له لم تصرفت في ملكنا من غير مستند قاطع؟ وكيف أضعت حقنا من نفسك بظن لم تكن فيه على يقين؟ انتهى. وهذا الجواب ركيك جداً والله الهادي.

(١) قوله: «سمعاً» أي: من جهة السمع فهو تمييز محول عن الفاعل، أي دل عليه السمع وهو دليل الشرع على جوازه.

(٢) قوله: «القدرية» هذا لقب للمعتزلة ويسمون أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد، وهم قد جعلوا لفظ القدرية مشتركاً، وقالوا: لفظ القدرية يطلق على كل من يقول بالقدر خيره وشره من الله تعالى احترازاً عن وصمة اللقب، إذ كان الذم متفقاً عليه لما رواه ابن ماجه والترمذي وقال: حسن غريب عن ابن عباس قال: قال رسول الله ﷺ: «صنفان من هذه الأمة ليس لهما في الإسلام نصيب المرجئة والقدرية». وهذا الحديث زعم الحافظ سراج الدين أنه بعيد وبين أنه موضوع، ورد عليه الحافظ صلاح الدين ثم الحافظ ابن حجر بما يبعده عن الوضع ويقربه إلى الحسن، وجعل نظريهما هو تعدد الطرق، وغير هذا الحديث يقتضي ذم القدرية. وهذا الزعم الذي زعموه باطل، لأن من تدبر الأحاديث الكثيرة المروية في هذا المعنى وجدها تصرح بأن لفظ القدرية مخصوص بمن يكذب بالقدر لا بمن يشبهه، وليس المقام هنا محلاً لنزاعهم على أن في المسألة تفصيلاً وهو: أن القائلين بجواز التعبد عقلاً، منهم من نفى كونه حجة شرعاً كالشيعة والقاشاني وابن داود، ومنهم من أثبت ذلك. ثم هؤلاء اتفقوا على دلالة دليل السمع عليه واختلفوا =

منها أن الصديق رضي الله عنه لما جاءته الجدة تطلب ميراثها^(١) نشد الناس^(٢) من يعلم قضاء رسول الله ﷺ فيها؟ فشهد له محمد بن مسلمة والمغيرة بن شعبة أن النبي ﷺ أعطاها السدس، فرجع إلى قولهما وعمل به عمر بعده. وروي عن عمر في وقائع كثيرة منها قصة الجنين حين قال: **أُذْكَرُ** (٣) الله امرأً سمع من رسول الله ﷺ في الجنين، فقام حمل بن مالك بن النابغة وقال: كنت بين جارتين لي فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فقتلتها وجنينها ففضى النبي ﷺ في الجنين بغرة، فقال عمر لو لم

= في دلالة دليل العقل عليه، فأنبته أحمد والقفال وابن سريج ونفاه الباقر. وقال أبو عبدالله البصري: هو حجة فيما لا يسقط بالشبهة، واختار الأمدى أنه حجة مطلقاً. (١) قوله: «منها أن الصديق... إلخ» روى مالك، عن الزهري، عن عثمان بن إسحاق بن خرشة، عن قبيصة بن ذؤيب قال: جاءت الجدة إلى أبي بكر الصديق تسأله ميراثها، فقال لها أبو بكر: ما لك في كتاب الله شيء، وما علمت لك في سنة رسول الله ﷺ شيئاً، فارجمي حتى أسأل الناس. فسأل الناس فقال المغيرة بن شعبة: حضرت رسول الله ﷺ أعطاها السدس، فقال أبو بكر: هل معك غيرك، فقام محمد بن مسلمة الأنصاري فقال مثل ما قال المغيرة فأنفذه لها أبو بكر الصديق، ثم جاءت الجدة الأخرى إلى عمر بن الخطاب تسأله ميراثها، فقال: ما لك في كتاب الله عز وجل شيء، وما كان القضاء الذي قضى به إلا لغيرك، وما أنا بزائد في الفرائض شيئاً، ولكنه ذلك السدس، فإن اجتمعتما فهو بينكما، وأيتكما خلت به فهو لها. ذكر المحدثون أن الجدة الأولى طلبت ميراثها من ولد بنتها، وأن الجدة الثانية كانت أم أب بدليل ما رواه مالك أيضاً من حديث القاسم بن محمد قال: أتت الجدتان إلى أبي بكر الحديث. والحديث الأول رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي وقال حسن صحيح.

(٢) قوله: «نشد الناس» بفتحات يقال نشدتك الله والرحم، أي سألتك بالله والرحم، والمعنى أنه سأل الناس مقسماً عليهم.

(٣) قوله: «أُذْكَرُ» بضم الهمزة وفتح الذال وكسر الكاف مشددة. والمسطح بكسر الميم عود من أعواد الخباء. وقوله: «وجنينها» الواو واو المعية والغرة بضم الغين عبد أو أمة. ومعنى هذه القصة مشهور في الصحيح وسنن النسائي وغيرهما.

نسمع هذا لقضينا بغيره. وكان لا يورث المرأة من دية زوجها^(١) حتى أخبره الضحاك أن رسول الله ﷺ كتب إليه أن يورث امرأة أشيم الضبابي من دية زوجها. ورجع إلى حديث عبدالرحمن بن عوف^(٢) عن النبي ﷺ في المجوس سنوا بهم سنة أهل الكتاب. وأخذ عثمان بخبر فريعة بنت مالك في السكنى^(٣) بعد أن أرسل إليها وسألها. وعلي كان يقول^(٤): كنت إذا سمعت من النبي ﷺ حديثاً نفعتني الله بما شاء منه أن ينفعني، وإذا حدثني عنه غيره استحلقتة، فإذا حلف لي صدقته. وحدثني أبو بكر وصدق أبو بكر أن النبي ﷺ قال: «ما من عبد يذنب فيتوضأ ثم يصلي ركعتين ويستغفر الله إلا غفر الله له».

ولما اختلف المهاجرون والأنصار في الغسل من المجامعة^(٥)، أرسلوا أبا موسى إلى عائشة فروت لهم عن النبي ﷺ: «إذا مس الختان الختان

(١) قوله: «وكان لا يورث المرأة... إلخ» الحديث رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي وصححه.

(٢) قوله: «ورجع إلى حديث عبدالرحمن» روى سفيان بن عيينة عن عمرو عن بجاله أن عمر كان لا يأخذ الجزية من المجوس حتى أخبره عبدالرحمن بن عوف أن النبي ﷺ أخذ الجزية من مجوس هجر. رواه البخاري وأبو داود والنسائي والترمذي وصححه.

(٣) قوله: «وأخذ عثمان بحديث فريعة» روت زينب بنت كعب بن عجرة أن الفريعة بنت مالك بن سنان، وهي أخت أبي سعيد الخدري، أخبرتها أنها جاءت رسول الله ﷺ تسأله أن ترجع إلى أهلها في بني خدره، فإن زوجها خرج في طلب أعبد له فقتلوه ولم يكن ترك لها مسكناً تملكه ولا نفقة، قالت: فقال لها رسول الله ﷺ: «امكثي في بيتك حتى يبلغ الكتاب أجله»، قالت: فاعتددت فيه أربعة أشهر وعشراً، قالت: فلما كان عثمان رضي الله عنه أرسل إلي فسالني عن ذلك فأخبرته فاتبعه وقضى به. رواه النسائي وابن ماجه والترمذي.

(٤) قوله: «وعلي كان يقول... إلخ» رواه بنحوه أبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجه.

(٥) قوله: «من المجامعة» أي من التقاء الختانين بدون إنزال. والحديث مروي في الصحاح.

وجب الغسل»، فرجعوا إلى قولها. واشتهر رجوع أهل قبا إلى خبر الواحد في التحول إلى الكعبة^(١). وروى أنس قال: كنت أسقي أبا عبيدة وأبا طلحة وأبي بن كعب شراباً من فضيخ^(٢) إذ أتانا آت فقال إن الخمرة قد حرمت، فقال أبو طلحة يا أنس قم إلى هذه الجرار فاكسرها فكسرتها. ورجع ابن عباس إلى حديث أبي سعيد في الصرف^(٣)، وابن عمر إلى

(١) قوله: «واشتهر رجوع أهل قبا... إلخ» قال البخاري حدثنا عبدالله بن رجاء، قال حدثني إسرائيل عن أبي إسحاق عن البراء بن عازب، قال: كان رسول الله ﷺ صلى نحو بيت المقدس ستة عشر شهراً أو سبعة عشر شهراً، وكان رسول الله ﷺ يحب أن يوجه إلى الكعبة، فأنزل الله عز وجل: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ فتوجه نحو الكعبة، وقال السفهاء وهم اليهود: ﴿مَا وَلاَهُمْ عَنْ قَبْلَتِهِمُ الَّتِي كَانُوا عَلَيْهَا﴾ قل لله المشرق والمغرب يهدي من يشاء إلى صراط مستقيم ﴿فَصَلِّ مَعَ النَّبِيِّ ﷺ﴾ رجل ثم خرج بعد ما صلى فمر على قوم من الأنصار في صلاة العصر يصلون نحو بيت المقدس فقال: هو يشهد أنه صلى مع رسول الله ﷺ وأنه توجه نحو الكعبة، فتحرف القوم حتى توجهوا نحو الكعبة.

فقوله: «يوجه» بالبناء للمفعول أي يؤمر بالتوجه، والرجل المبهم هو عباد بن بشر قاله ابن بشكوال، وقيل عباد بن نهيك بفتح النون وكسر الهاء، وهذا الحديث رواه مسلم والترمذي والنسائي وابن ماجه، وأخرج مسلم عن ابن عمر قال: بينما الناس في صلاة الصبح بقبا إذ جاءهم آت فقال: إن رسول الله ﷺ قد أنزل عليه الليلة وقد أمر أن يستقبل الكعبة فاستقبلوها، وكانت وجوههم إلى الشام فاستداروا إلى الكعبة.

(٢) قوله: «من فضيخ» هو شراب يتخذ من البسر المفضوخ أي: المشدوخ، قال في النهاية: وسئل ابن عمر عن الفضيخ فقال: ليس بالفضيخ ولكن هو الفضوح، فعول من الفضيحة، أراد أنه يسكر صاحبه فيفضحه، والجرار جمع جرة وهي الإناء المعروف من الفخار. والحديث رواه مسلم من طرق ورواه النسائي أيضاً وغيره.

(٣) قوله: «ورجع ابن عباس... إلخ» قال النسائي: حدثنا سفيان عن عمر، عن أبي صالح، أنه سمع أبا سعيد الخدري يقول: قلت لابن عباس: رأيت الذي تقول، أشيئاً وجدته في كتاب الله عز وجل، أو شيئاً سمعته من رسول الله ﷺ؟ قال: ما وجدته في كتاب الله عز وجل ولا سمعته من رسول الله، ولكن أسامة بن زيد أخبرني أن رسول الله ﷺ قال: «إنما الربا في النسيئة»، ورواه البخاري ومسلم وابن =

حديث رافع بن خديج^(١) في المخابرة^(٢)، وكان زيد بن ثابت يرى أن لا تصدر الحائض حتى تطوف^(٣)، فقال له ابن عباس سل فلانة الأنصارية هل

= ماجه. ولفظ البخاري عن أبي صالح الزيات أنه سمع أبا سعيد الخدري يقول: «الدينار بالدينار والدرهم بالدرهم»، فقلت له: فإن ابن عباس لا يقوله، فقال أبو سعيد: سألته، فقلت: سمعته من النبي ﷺ أو وجدته في كتاب الله، فقال: كل ذلك لا أقول وأنتم أعلم برسول الله مني، ولكنني أخبرني أسامة أن النبي ﷺ قال: «لا ربا إلا في النسبة»، ورواه الحاكم بنحوه، وزاد في آخره فقال ابن عباس: أستغفر الله وأتوب إليه فكان ينهى عنه أشد النهي.

(١) قوله: «وابن عمر إلى حديث رافع بن خديج» معناه: ورجع ابن عمر... إلخ. فأما حديث رافع فقوله: كنا أكثر أهل المدينة مزدرعاً نكري الأرض بالناحية منها مسمى لسيد الأرض قال: فربما يصاب ذلك وتسلم الأرض، وربما تصاب الأرض ويسلم ذلك فنهينا، وأما الذهب والورق فلم يكن يومئذ. أخرجه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي وابن ماجه. فقوله نُكري بضم النون، وفيه أنه لا يجوز كراء الأرض بجزء منها، وحديث ابن عمر في الصحيح وفيه قسم عمر رضي الله عنه خير فخير أزواج النبي ﷺ أن يقطع لهن من الماء والأرض أو يمضي لهن، فمنهن من اختار الأرض ومنهن من اختار الوسق، وكانت عائشة اختارت الأرض. وذكر الطحاوي حديث رافع المتقدم وحديث بن عمر كنا لا نرى في المزارعة بأساً حتى زعم رافع أن النبي ﷺ نهى عن المخابرة.

(٢) قوله: «في المخابرة» قال في النهاية: قيل هي المزارعة على نصيب معين كالثلث والرابع وغيرهما، والخبرة النصيب وقيل هو من الخبر وهو الأرض اللينة، وقيل أصل المخابرة من خير لأن النبي ﷺ أقرها في أيدي أهلها على النصف من محصولها فقيل خابره أي عاملهم في خير.

(٣) قوله: «وكان زيد بن ثابت... إلخ» أخرجه البخاري عن عكرمة أن أهل المدينة سألوا ابن عباس عن امرأة طافت ثم حاضت فقال لهم تنفر، قالوا: لا نأخذ بقولك فندع قول زيد، قال: إذا قدمتم المدينة فاسألوا، فقدموا المدينة فسألوا، فكان فيمن سألوا أم سليم فقالت: أن صفية بنت حيي زوج النبي ﷺ حاضت فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: «أحابتنا هي؟» قالوا: أنها أفاضت، قال: «فلا إذن». وأخرج الإمام أحمد في مسنده عن طاوس قال: كنت مع ابن عباس فقال له زيد بن ثابت: أنت تفتي الحائض أن تصدر قبل أن يكون آخر عهدها بالبيت؟ قال: نعم، قال: فلا تفت بذلك، قال: أما لا فاسأل فلانة الأنصارية هل أمرها =

أمرها النبي ﷺ بذلك، فأخبرته فرجع زيد يضحك وقال لابن عباس ما أراك إلا قد صدقت. والأخبار في هذا أكثر من أن تحصى، واتفق التابعون عليه أيضاً، وإنما حدث الاختلاف بعدهم. فإن قيل: لعلهم عملوا بأسباب قارنت هذه الأخبار لا بمجرداها، كما أنهم أخذوا بالعموم وعملوا بصيغة الأمر والنهي ولم يكن ذلك نصاً صريحاً فيها، قلنا: قد صرحوا بأن العمل بالأخبار، لقول عمر لولا هذا لقضينا بغيره^(١): وتقدير قرينة وسبب هاهنا كتقدير قرائن مع نص الكتاب والأخبار المتواترة، وذلك يبطل جميع الأدلة. وأما العموم وصيغة الأمر والنهي فإنها ثابتة يجب الأخذ بها، ولها دلالات ظاهرة تعبدنا بالعمل بمقتضاها، وعملهم بها دليل على صحة دلالاتها فهي كمسألتنا، وإنما أنكرها من لا يعتد بخلافه، واعتدروا بأنه لم ينقل عنهم في صيغة الأمر والعموم تصريح.

فإن قيل: فقد تركوا العمل بأخبار كثيرة^(٢)، فلم يقبل النبي ﷺ خبر ذي اليمين، ولم يقبل أبو بكر خبر المغيرة وحده في ميراث الجدة، وعمر لم يقبل خبر أبي موسى في الاستئذان^(٣)، وردَّ عليّ خبر معقل بن سنان

= النبي ﷺ بذلك؟ فرجع زيد إلى ابن عباس يضحك فقال: ما أراك إلا قد صدقت. (١) قوله: «لولا هذا لقضينا بغيره» ظاهره الرجوع إلى مجرد الخبر؛ لأنه أخبر أنه امتنع قضاؤه برأيه لوجود سماعه هذا الخبر، فيكون الخبر بمجرد مستقلاً بالمتنع وليس فيه ذكر قرينة.

(٢) قوله: «فإن قيل فقد تركوا العمل... إلخ» هذا تصوير اعتراض على قوله في أول الفصل: «ولنا دليلان قاطعان أحدهما إجماع الصحابة على قبوله... إلخ» وتقريره: أن ما ذكرتموه من إجماعهم إن دل على العمل بخبر الواحد فقد ورد عنهم ما يدل على إجماعهم على رده وعدم العمل به في قضايا منها: ما روى محمد بن سيرين عن أبي هريرة أن النبي ﷺ انصرف من اثنتين، فقال: ذو اليمين أقصرت الصلاة أم نسيت يا رسول الله؟ فقال رسول الله ﷺ: «أصدق ذو اليمين؟» وفي رواية: «أحق ما يقول ذو اليمين؟» فقال الناس: نعم، فقام رسول الله ﷺ فصلى اثنتين آخرين. الحديث متفق عليه وهو في بقية السنن الأربعة، وخبر المغيرة تقدم قريباً من رواية مالك.

(٣) قوله: «خبر أبي موسى في الاستئذان» روى أبو سعيد الخدري قال: استأذن أبو =

الأشجعي في برّوع^(١) وردت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت ببكاء أهله عليه^(٢).

= موسى على عمر رضي الله عنهما، فقال: السلام عليكم أدخل؟ فقال عمر رضي الله عنه واحدة، ثم سكت ساعة ثم قال: السلام عليكم أدخل؟ فقال: عمر ثنتان، ثم سكت ساعة ثم قال: السلام عليكم أدخل؟ فقال عمر ثلاث، ثم رجع فقال عمر رضي الله عنه للبواب ما صنع؟ قال رجع، قال: عليّ به، فلما جاءه قال: ما هذا الذي صنعت؟ قال: السنة، قال: والله لتأتيني على هذا بيرهان أو لأفعلن بك، قال: فأتانا ونحن رفقة من الأنصار فقال: يا معشر الأنصار أستم أعلم الناس بحديث رسول الله ﷺ؟ ألم يقل رسول الله ﷺ الاستئذان ثلاث؟ فإن أذن لك وإلا فارجع؟ قال: فجعل القوم يمازحونه، قال أبو سعيد ثم رفعت رأسي فقلت فما أصابك في هذا اليوم من العقوبة من شيء فأنا شريكك، قال: فأتى عمر فأخبره بذلك، فقال عمر: ما كنت علمت بهذا. أخرجاه في الصحيحين من حديث أبي بن كعب وأبي سعيد وأبي موسى، وروى من حديثه أبو داود وابن ماجه والترمذي وقال حديث حسن.

(١) قوله: «ورد عليّ خبر معقل... إلخ» كذا ذكره المصنف والمشهور فيه ما روى علقمة عن ابن مسعود أنه سئل عن رجل تزوج امرأة ولم يفرض لها ولم يدخل بها حتى مات، فقال ابن مسعود رضي الله عنه: لها مثل صداق نساها لا وكس ولا شطط وعليها العدة ولها الميراث، فقام معقل بن سنان الأشجعي فقال: قضى رسول الله ﷺ في برّوع بنت واشق امرأة منا مثل ما قضيت، ففرح بها ابن مسعود. رواه أبو داود والنسائي وابن ماجه والترمذي وقال حسن صحيح. ورواه الإمام أحمد وأكثر النسائي من تخريج طرقه وبيان الاختلاف من رواته، وبرّوع بكسر الباء وجوز فتحها وقيل الكسر عند أهل الحديث، والفتح عند أهل اللغة أشهر، وقوله: لا وكس بفتح فسكون أي لا نقصان منه، ولا شَطَط بفتححتين لا زيادة عليه، وأصله الجور والعدوان.

(٢) قوله: «وردت عائشة خبر ابن عمر في تعذيب الميت» قال مالك في الموطأ عن عمرة بنت عبدالرحمن إنها أخبرته أنها سمعت عائشة أم المؤمنين تقول، وذكر لها أن عبدالله بن عمر يقول: إن الميت ليعذب ببكاء الحي، فقالت عائشة: يغفر الله لأبي عبدالرحمن، أما أنه لم يكذب ولكنه نسي أو أخطأ، إنما مر رسول الله ﷺ بيهودية يبكي عليها أهلها فقال: «إنكم لتبكون عليها وإنها لتعذب في قبرها». والحديث مروى في الصحيحين.

قلنا: الجواب من وجهين: أحدهما: أن هذا حجة عليهم فإنهم قد قبلوا الأخبار التي توقفوا عنها بموافقة غير الراوي له ولم يبلغ بذلك رتبة التواتر ولا خرج عن رتبة الأحاد إلى رتبة التواتر. والثاني: أن توقفهم كان لمعانٍ مختصة بهم، فتوقف النبي ﷺ في خبر ذي اليدين ليعلمهم أن هذا الحكم لا يؤخذ فيه بقول الواحد^(١). وأما أبو بكر رضي الله عنه فلم يردّ خبر المغيرة وإنما طلب الاستظهار بقول آخر، وليس فيه ما يدل على أنه لا يقبل قوله لو انفرد. وأما عمر رضي الله عنه فإنه كان يفعل ذلك سياسة ليثبت الناس في رواية الحديث، وقد صرح به فقال: إني لم أتهمك ولكني خشيت أن يتقول الناس على رسول الله ﷺ، وعائشة لم تردّ خبر ابن عمر وإنما تأولته^(٢).

الدليل الثاني: ما تواتر من إنفاذ رسول الله ﷺ أمراءه ورسله وقضاته وسُعاته إلى الأطراف لتبليغ الأحكام والقضاء وأخذ الصدقات وتبليغ الرسالة. ومن المعلوم أنه كان يجب عليهم تلقي ذلك بالقبول ليكون مفيداً، والنبي ﷺ مأمور بتبليغ الرسالة ولم يكن ليلغها بمن لا يكتفي به. دليل ثالث أن الإجماع انعقد على وجوب قبول قول المفتي فيما يخبر به عن ظنه^(٣)، فما يخبر به عن السماع الذي لا يشك فيه أولى، فإن تطرق

(١) قوله: «ليعلمهم أن هذا الحكم لا يؤخذ فيه بقول الواحد» أي؛ لأن الناس كانوا كثيرين خلف النبي ﷺ، وفيهم من هو أضبط لأفعال الصلاة من ذي اليدين وأحرص على كمالها ورفع النقص عنها، فكان تنبيهه لوقوع النقص فيها دونهم بعيداً في العادة، فلذلك توقف فيه النبي ﷺ حتى وافقه الناس.

(٢) قوله: «وإنما تأولته» أي: جعلته مخرجاً عن ظاهره. قال القرطبي: ليس سكوت ابن عمر لشك طراً له بعد ما صرح برفع الحديث، ولكن احتمال عنده قبوله للتأويل ولم يتعين له محمل يحمله عليه حينئذ، أو كان المجلس لا يقبل المماراة ولم تتعين الحاجة إليها حينئذ. ولعلماء الحديث بحث طويل في هذا ليس هنا محل للإطالة به. وأما حديث معقل فتضمن أحكاماً منها الصداق وهو حق مالي فيمكن أن يكون غلب فيه الشهادة.

(٣) قوله: «إن الإجماع انعقد... إلخ» تقريره أن يقال: المفتي يجب قبول قوله فيما =

الغلط إلى المفتي كتطرق الغلط إلى الراوي إن كان مجتهداً، وإن كان مصيباً فإنما يكون مصيباً إذا لم يفرط، وربما ظن أنه لم يفرط ويكون قد فرط، وهذا عند من يجوز تقليد مقلد بعض الأئمة أولى، فإنه إذا جاز أن يروي مذهب غيره لما لا يجوز أن يروي قول غيره؟ فإن قيل: هذا قياس^(١) لا يفيد إلا الظن، وخبر الواحد أصل لا يثبت بالظن، ثم الفرق بينهما إن هذه حال ضرورة، فإننا لو كلفنا كل أحد الاجتهاد تعذر.

قلنا: لا نسلم أنه مظنون، بل هو مقطوع بأنه في معناه، فإننا إذا قطعنا بخبر الواحد في البيع قطعنا به في النكاح، ولم يختلف باختلاف المروي فيه، ولم يختلف هاهنا إلا المروي عنه، فإن هذا يروي عن ظنه وهذا يروي عن غيره. وقولهم إنه يفضي إلى تعذر الأحكام ليس كذلك، فإن العامي يرجع إلى البراءة الأصلية واستصحاب الحال، كما قلتم في المجتهد إذا لم يجد قاطعاً.

فصل

وذهب الجبائي إلى أن خبر الواحد إنما يقبل إذا رواه عن النبي ﷺ اثنان ثم يرويه عن كل واحد منهما اثنان^(٢) إلى أن يصير في زماننا إلى حد

= يخبر به عن ظنه أن ما أفتى به حكم الله بحسب اجتهاده بالإجماع فيجب قبول قول الراوي فيما يخبر به عن السماع ممن فوقه. والجامع بين فتيا المفتي وخبر الواحد حصول الظن فيهما، أما في الفتيا فلأنه يغلب على ظن المفتي والمستفتي أن ما أفتى به حكم الله تعالى، وأما في الراوي فلأنه يغلب على ظن السامع أن ما رواه ثابت عن رسول الله ﷺ، فيجب أن يقبل بالقياس على الفتوى.

(١) قوله: «فإن قيل هذا قياس» هذا اعتراض على هذا الوجه وتقريره: أن هذا قياس ظني فلا يثبت به العمل بخبر الواحد لأنه أصل قوي فلا يثبت بمثل هذا القياس.

(٢) قوله: «فصل وذهب الجبائي إلى آخره» على كلامه مؤاخذه من جهتين: أولهما: أن المصنف حصر قبول خبر الواحد في كونه مروياً عن اثنين، ثم يرويه عن كل واحد منهما اثنان، وهكذا إلى أن يصل إلى من يكلف بالعمل به. ونحن =

يتعذر معه إثبات حديث أصلاً وقاسه على الشهادة وهذا باطل بما ذكرناه من الدليل^(١) على قبول خبر الواحد ولا يصح قياسه على الشهادة^(٢)، فإن الرواية

= لم نطلع على كتب الجبائي حتى نحرر مذهبه منها، لكن كثيراً ممن نقل مذهبه كالطوفي والعلاء المرداوي وغيرهما قالوا: اشترط الجبائي لقبول خبر الواحد أن يرويه اثنان في جميع طبقاته، ثم عنهما اثنان وهلم جرأً حتى يصل إلينا، أو لا يروى كذلك، لكن يعضده دليل آخر من نص أو عمل بعض الصحابة أو قياس، كما أن الشهادة لا بد فيها من اثنين اعتباراً للرواية بالشهادة. وقال في التحرير: واعتبر الجبائي لقبوله رواية اثنين في جميع طبقاته أو يعضد انتهى. فقول المصنف: «ثم يرويه عن كل واحد منهما اثنان... إلخ» مخالف لما هنا، ولعل الجبائي لم يقله؛ لأنه يؤدي إلى عدم الوجود في الأزمنة المتأخرة، وإلى أنه لا يقبل حديث من الكتب المشهورة.

ثانيهما: أن قوله كما يعتبر ذلك في الشهادة إن قرئ يعتبر بالبناء للفاعل كان المعتبر الجبائي ونحن لا نعلم هل اعتبر ذلك أم لا لما قدمنا أنا لم نطلع على كتبه، وإن قرئ مبنياً للمفعول كان خارجاً عن مذاهب الفقهاء في شهادة الفرع على الأصل، فإنهم أو أكثرهم لم يشترطوا أن يشهد على كل أصل فرعان، بل يكفي أن يشهد على شاهدي الأصل شاهدان، هذا مذهب أحمد وأبي حنيفة والشافعي، وفي قول للشافعي يشترط لكل أصل فرعان وهو قول ابن بطّة من أصحابنا، فحقق هذا المقام، والذي أراه أن مذهب الجبائي ما ذكرناه لا ما ذكره أبو محمد رحمه الله تعالى.

(١) قوله: «وهذا باطل بما ذكرناه من الدليل» أي: بما سبق من الأدلة على قبول خبر الواحد واسم الإشارة لما ذكره الجبائي.

(٢) قوله: «ولا يصح قياسه... إلخ» أي: أن قياسه خبر الواحد على الشهادة غير صحيح لأنه قياس مع الفارق من وجهين:

أحدهما: أن الشهادة دخلها التعبد حتى لا يقبل فيها النساء ليس معهن رجل في باقة بقل إلا في موضع مخصوص للضرورة وهو ما لا يطلع عليه الرجال.

ثانيهما: أن الشهادة على معين فاحتيط له بخلاف الرواية فإنها في جملة أحكام الناس وينبغي عليها القواعد الكلية، فالمسلم العاقل لا يتجرأ في مثلها على الكذب لعظم الخطر فيها، ولذلك اعتبر في الشهادة بالزنا أربعة دون الرواية فيه.

ثم ما ذكره الجبائي على ما نقله عنه المصنف من مذهبه يوجب أن يتعذر علينا إثبات حديث أصلاً، وعلى ما نقلناه من تفسير مذهبه يقتضي أن تتعطل كثير من =

تخالف الشهادة في أشياء كثيرة، وكذلك لا تعتبر في الرواية في الزنا أربعة كما يعتبر ذلك في الشهادة فيه.

فصل

ويعتبر في الراوي المقبول روايته أربعة شروط^(١): الإسلام والتكليف والعدالة والضبط.

أما الإسلام فلا خلاف في اعتباره، فإنه الكافر متهم في الدين^(٢). فإن قيل هذا يتجه في كافر لا يؤمن بنبينا ﷺ^(٣) إذ لا يليق بالسياسة تحكيمه

= الأحاديث؛ لأن وجود ذلك الشرط نادر وقليل، وإذا كان الظن مناط التعبد لم يحتج إلى هذا المبتدع.

(١) قوله: «فصل ويعتبر في الراوي... إلخ» لما بين جواز التعبد بخبر الواحد عقلاً وسمعاً وجب النظر في شروط الواحد الذي يقبل خبره.

(٢) قوله: «فإن الكافر متهم في الدين» أي: فلا يؤمن عليه في خبر ديني كالرواية والإخبار عن جهة القبلة، حتى أنه لا يستدل بمحارب الكفار، ولا يقبل خبره في وقت الصلاة، وطهارة موضعها وطهارة الماء، ووقت السحور والإفطار، والأصل في ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَتَوَلَّوْا قَوْمًا غَضِبَ اللَّهُ عَلَيْهِمْ وَلَا تَتَّخِذُوا عَدُوِّي وَعَدُوَّكُمْ أَوْلِيَاءَ﴾ أي: لا تتولاهم في الدين، وهذه الفروع من الدين، وقال ﷺ: «لا تستضيئوا بنار المشركين» قال في النهاية: أي: لا تستشيرهم ولا تأخذوا آرائهم. جعل الضوء مثلاً للرأي عند الحيرة.

(٣) قوله: «وهذا يتجه... إلخ» قال الفخر الرازي في المحصول: أجمعت الأمة على أنه لا تقبل رواية الكافر من يهودي أو نصراني إجماعاً سواء علم من دينه الاحتراز عن الكذب أو لم يعلم، قال: والمخالف من أهل القبلة إذا كفرناه كالمجسم وغيره هلى تقبل روايته أم لا؟ والحق أنه إن كان مذهبه جواز الكذب لا تقبل روايته وإلا قبلناها، وهو قول أبي الحسين البصري. وقال القاضي أبو بكر والقاضي عبد الجبار لا تقبل روايتهم انتهى. وإليه جنح الغزالي والآمدي قلت: وهو الحق؛ لأن دعواه التجسيم وغيره من المكفرات هو عين الكذب على ما جاء عن رسول الله ﷺ فكيف لا يكون مذهبه جواز الكذب؟ وهذا كقول هرقل في حديث أبي سفيان المخرج في أول الصحيح في حق النبي ﷺ: فقد أعرف أنه لم يكن ليذر الكذب =

في دين لا يعتقد تعظيمه، أما الكافر المتأول فإنه معظم للدين ممتنع من المعصية غير عالم أنه كافر فلم لا تقبل روايته؟ قلنا: كل كافر متأول فاليهودي أيضاً متأول، فإن المعاند هو الذي يعرف الحق بقلبه ويجحده بلسانه وهذا يندر، بل تورع هذا من الكذب كتورع اليهودي فلا يلتفت إلى هذا ولا يستفاد هذا المنصب بغير الإسلام. وقال أبو الخطاب في الكافر والفاسق المتأولين: إن كان داعية فلا يقبل خبره^(١)، فإنه لا يؤمن أن يضع

= على الناس ويكذب على الله، أي: فإن الذي يكذب على الله؛ لأن يكذب على الناس من باب أولى.

(١) قوله: «وقال أبو الخطاب... إلخ» حاصله: أن الكافر والفاسق إذا كانا متأولين إما أن يكون فسقهما كشارب النبيذ متأولاً ونحوه، فهذا لم تقبل روايته؛ لأنه لا يؤمن أن يضع الحديث على موافقة مذهبه وهواه كما حكي عن الخطابية من الرافضة، وإن لم يكن داعية فكلام الإمام أحمد فيه يحتمل القبول وعدمه؛ لأنه أجاز نقل الحديث عن المرجئة والقدرية مع أنهم كفار أو فساق، فهذا يدل على الجواز. واستعظم أحمد الرواية عن سعيد العوفي لكونه جهمياً وهذا يدل على المنع، وقال: احتملوا الحديث عن المرجئة... إلخ.

قال الطوفي: قلت المحدث إذا كان ناقداً بصيراً في فنه جاز له أن يروي عن جماعة من المبتدعة الذين يفسقون ببدعتهم، كعباد بن يعقوب الرواجني بالجيم والنون وكان غالباً في التشيع، وحريز بن عثمان وكان يبغض علياً رضي الله عنه. وقال الإمام أبو الوفاء علي بن عقیل البغدادي في بحث الكفاءة من كتابه الفصول: إن المبتدع إن دعا إلى بدعته كفر، ثم قال: والصحيح أنه لا يكفر؛ لأن أحمد أجاز الرواية عن الحرورية والخوارج.

وقال العلامة الفتوح في شرح مختصر التحرير له عند قوله في مختصره: ويرد مبتدع داعية أو مع بدعة مكفرة، علم مما في المتن أن المبتدع غير الداعية وغير المكفر بدعته تقبل روايته، وهذا هو الصحيح من الروايات عن الإمام أحمد لعدم علة المنع، ولما في الصحيحين وغيرهما من الرواية عن المبتدعة كالقدرية والخوارج والمرجئة، ورواية السلف والأئمة عنهم. لا يقال قد تكلم المحدثون في بعضهم؛ لأننا نقول أنه أريد إما معرفة حالهم أو الترجيح عند التعارض، ثم يحصل المقصود بمن لم يتكلم فيه، ولا يلزم من رده رد الجميع أو الأكثر لكثرة تفسيق

الطوائف وتكفير بعضهم بعضاً، ولأنها حاجة عامة فهي أولى من تصديقه أو إرساله بهدية، وذلك لإجماع ذكره القرطبي.

قال بعض أصحابنا: ونهي أحمد عن الأخذ عنهم إنما هو لهجرهم، وهو يختلف باختلاف الأحوال والأشخاص، ولهذا لم يرو الخلال عن قوم لنهي الإمام أحمد المروزي ثم روى عنهم بعد موته، ولهذا جعل القاضي أبو يعلى الداعي إلى البدعة قسماً غير داخل في مطلق العدالة.

والرواية الثانية عدم القبول مطلقاً، وهو قول مالك والقاضي من أصحابنا والباقلاني والأمدى والجائية وجماعة، كما لو تدين بالكذب كالخطابية من الرافضة نسبة إلى أبي الخطاب أحد مشائخهم، كان يقول بـإلاهية جعفر الصادق ثم ادعى الإلهية لنفسه عليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، وهو واتباعه يستحلون الكذب في نصرة مذهبهم فيرون الشهادة بالزور ليفوقوا على مخالفهم. قال الإمام الشافعي رضي الله عنه: ما في أهل الأهواء قوم أشهد بالزور من الرافضة.

والرواية الثالثة القبول مع بدعة مفسقة مطلقاً لا مع مكفرة، وهذا قول الشافعي وأكثر الفقهاء لعظم الكفر فيضعف العذر ويقوى عدم الوثوق، هذا كلامه. وفصل القاضي علاء الدين البعلي من أصحابنا في أصوله فقال: إن كانت بدعة أحدهم مغلظة كالتجهم ردت روايته، وإن كانت متوسطة كالقدرية ردت روايته إن كان داعية، وإن كانت خفيفة كالإرجاء فهل تقبل معها مطلقاً أم يرد غير الداعية؟ روايتان. هذا تحقيق مذهبنا انتهى. وهذا الخلاف في المبتدعة وأهل الأهواء، وبقي هنا شيء وهو ما قاله العلاء المرداوي في تحرير المنقول وتهذيب علم الأصول.

فائدة: المبتدعة أهل الأهواء وليس الفقهاء منهم عند المعظم، وخالفه القاضي وابن البناء وجمع، فمن شرب نبيذاً مختلفاً فيه حد عندنا ولم يفسق كالشافعي وفيه نظر، وعنه يفسق اختاره في الإرشاد والمبهيج كمالك، وعنه نفيهما يعني الحد والتفسيق كأبي ثور والشيخ يعني شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى، وخرج فسق من لعب بشطرنج وتسمع غناء بلا آلة، وعنه ومن أخر الحج قادراً وعنه والزكاة.

تنبيه: محله في مجتهد أو مقلد وإلا فيحرم القدوم على ما لا يعلم جوازه إجماعاً، وفسقه القاضي في قول الباقلاني، وفسق ابن عقيل عامياً شرب النبيذ انتهى. واختار الطوفي من أصحابنا أن الأشبه بعدل الشرع أن شارب النبيذ متأولاً لا يحد، وإن شهادته لا ترد واستدل لذلك وهو الحق.

حديثاً على موافقة هواه، وإن لم يكن داعية فكلام أحمد رحمه الله يحتمل الأمرين القبول وعدمه، فإنه قد قال احتملوا الحديث من المرجئة. وقال: يكتب عن القدري إذا لم يكن داعية. واستعظم الرواية عن سعيد العوفي وقال هو جهمي امتحن فأجاب. واختار أبو الخطاب قبول رواية الفاسق المتأول لما ذكرناه، وأن توهم الكذب منه كتوهمه من العدل لتعظيمه المعصية وامتناعه منها وهو مذهب الشافعي، ولذلك كان السلف يروي بعضهم عن بعض مع اختلافهم في المذهب والأهواء.

والثاني التكليف فلا يقبل خبر الصبي والمجنون لكونه لا يعرف الله تعالى ولا يخافه ولا يلحقه مآثم، فالثقة به أدنى من الثقة بقول الفاسق لكونه يعرف الله تعالى ويخافه ويتعلق المآثم به، ولأنه لا يقبل قوله فيما يخبر به عن نفسه وهو الإقرار، ففيما يخبر به عن غيره أولى. أما ما سمعه صغيراً ورواه بعد البلوغ فهو مقبول^(١) لأنه لا خلل في سماعه ولا أدائه، ولذلك اتفق السلف على قبول أخبار أصاغر الصحابة كابن عباس وعبدالله بن جعفر وعبدالله بن الزبير والحسن والحسين والنعمان بن بشير ونظرائهم، وعلى ذلك درج السلف والخلق في إحضارهم الصبيان مجالس السماع وقبولهم لشهادتهم فيما سمعوه قبل البلوغ.

والثالث الضبط^(٢) فمن لم يكن حالة السماع ممن يضبط ليؤدي في الآخرة على الوجه لم يحصل الثقة بقوله.

الرابع العدالة^(٣) فلا يقبل خبر الفاسق لأن الله تعالى قال: ﴿يَكْفُرُ بِهَا

(١) قوله: «ورواه بعد البلوغ فهو مقبول» وجه ذلك أنه عند البلوغ يحصل له الوازع أي المانع عن الكذب فلا يرى ويؤدي إلا ما سمع وشاهد.

(٢) قوله: «الضبط» أصله إمساك الشيء باليد أو اليدين إمساكاً يؤمن معه الفوات، ثم استعمل مجازاً في حفظ الوالي ونحوه البلاد بالحزم وحسن السياسة، وفي حفظ المعاني بالفاظها أو بدونها بالقوة الحافظة. ويستعمل في اصطلاح المحدثين في التحرز والتسديد في النقل والمبالغة في إيضاح الخط بالإعراب والشكل والنقط.

(٣) قوله: «الرابع العدالة» قد ذكر الفقهاء أنها الصلاح في الدين والمروءة وفصلوا =

الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكَ فَاسِقٌ مِّنْ بَنِيكَ فَتَنَّهُ ۖ وَهَذَا زَجْرٌ عَنِ الْاعْتِمَادِ عَلَى قَبُولِ
الْفَاسِقِ، وَلَٰنَ مَنْ لَا يَخَافُ اللَّهَ سَبْحَانَهُ خَوْفًا يَزَعُهُ^(١) عَنِ الْكَذِبِ لَا تَحْصُلُ
الثِّقَةُ بِقَوْلِهِ.

فصل

ولا يقبل خبر مجهول الحال في هذه الشروط في إحدى الروايتين
وهو مذهب الشافعي، والأخرى يقبل خبر مجهول الحال في العدالة خاصة
دون بقية الشروط^(٢) وهو مذهب أبي حنيفة ووجهه^(٣) أربعة أدلة:

ذلك. واعتبر بعض الفقهاء وجوده في البيئة ظاهراً وباطناً. وقال بعضهم: العدل
من لم تظهر منه ريبة وهما قولان في المذهب واشتمل عليهما كلام الخراقي، وكان
مأخذ القولين ظهور أمانة الصدق أو عدم ظهور أمانة الكذب. والقول الوجيز
الجامع في العدالة أنها: اعتدال المكلف في سيرته شرعاً بحيث لا يظهر ما يشعر
بالجرأة على الكذب، وتحصل بأداء الواجبات واجتناب المحظورات ولو أحققها.
وتعرف عدالة الشخص بأمور:

أحدها: المعاملة والمخالطة المطلقة في العادة على خبايا النفوس ودسائسها.
الثاني: التزكية وهو ثناء من ثبتت عدالته عليه وشهادته له بالعدالة.
الثالث: السمعة الجميلة المتواترة أو المستفيضة وبمثلها عرفت عدالة كثير من أئمة
السلف.

- (١) قوله: «يزعه» أي: يمنعه عن الكذب.
(٢) قوله: «دون بقية الشروط» أي: واتفقوا على أنه لا تقبل رواية مجهول الحال في
الإسلام، والتكليف والعدالة وتحقيق المقام أن العدالة والفسق إما أن نعتبرهما
بحسب نفس الأمر وباطنه فيما بين المكلف وبين ربه، أو بحسب ما يظهر من
أفعاله وحركاته الدالة عادة على باطن أمره، أو بحسب علمنا بحاله عدالة أو فسقاً.
أما بحسب الاعتبار الأول فلا واسطة بين العدالة والفسق لأن هذا الشخص إما أن
يكون مضمراً للمعاصي إذا ظفر بها أو لا، والأول هو الفاسق والثاني هو العدل
هذا باعتبار نيته وقصده، أما باعتبار سابق علم الله تعالى فيه فكذا، لأنه إما أن
يعلم أنه مطيع أو سيطيع فيكون عدلاً، أو أنه عاص أو سيعصي فيكون فاسقاً.
وأما بحسب الاعتبارين الآخرين فتمكن الواسطة، لأنه إما أن يظهر من أفعاله =

أحدها: أن النبي ﷺ قبل شهادة الأعرابي^(١) برؤية الهلال ولم يعرف منه إلا الإسلام.

الثاني: أن الصحابة كانوا يقبلون رواية الأعراب والعبيد والنساء؛ لأنهم لم يعرفوهم بفسق^(٢).

الثالث: أنه لو أسلم ثم روى أو شهد فإن قلتم لا تقبل فبعيد وإن قلتم تقبل فلا مستند لذلك إلا إسلامه^(٣) مع عدم ظهور الفسق منه، فإذا مضى لذلك زمان فلا يجوز أن يجعل ذلك مستنداً لرد روايته.

= أمارات العدالة أو الفسق، أو لا يظهر واحد منهما، وكذلك أما أن نعلمه مشهور العدالة أو الفسق أو نعلم منه واحداً منهما وهو المستور، ولذلك فرق المحدثون بين الصحيح والحسن والضعيف، فالصحيح رواية مشهور العدالة السالم من علة قاذحة غير الفسق، والحسن رواية المشهورين، والضعيف رواية المجروحين بفسق أو ضعف حفظ.

إذا تحقق هذا فحرف المسألة إن شرط قبول الرواية هل هو العلم بالعدالة أو عدم العلم بالفسق؟ فإن قلنا باشتراط الأول لم تقبل رواية المجهول لأن عدالته غير معلومة، وإن قلنا باشتراط الثاني قبلت رواية المجهول لعدم العلم بفسقه. (٣) قوله: «ووجهه» الضمير راجع إلى قبول خبر المجهول.

* * *

(١) قوله: «قبل شهادة الأعرابي» هو ما رواه عكرمة عن ابن عباس قال: جاء أعرابي إلى النبي ﷺ فقال: إني رأيت الهلال يعني رمضان فقال: «أتشهد أن لا إله إلا الله» فقال: نعم. رواه أبو داود والنسائي والترمذي وابن ماجه، ورواه أبو داود أيضاً من حديث حماد بن سلمة عن سماك عن عكرمة مرسلًا بمعناه، وقال: فأمر بلالاً فنادى في الناس أن يصوموا وأن يقوموا، وفي رواية النسائي قال: «يا بلال أذن في الناس فليصوموا غداً».

(٢) قوله: «لأنهم لم يعرفوهم بفسق» أي: فدل ذلك على قبول خبر المجهول وأن العلم بالعدالة ليس شرطاً في الرواية.

(٣) قوله: «فلا مستند لذلك... إلخ» أي: فليكن مجرد الإسلام كافياً في قبول خبر المجهول بالقياس على الكافر إذا أسلم، وأولى لما قد استقر في قلب هذا المجهول من هبة الإسلام ومعرفة حقوقه، بخلاف الكافر إذا أسلم ثم روى على الفور لأنه بعد في غباوة الكفر وجهالته. وقوله: «فإذا مضى لذلك زمان... إلخ» =

الرابع^(١): أنه لو أخبر بطهارة الماء أو نجاسته أو أنه على طهارة قبل ذلك حتى يصلح الائتمام به، ولو أخبر بأن هذه الجارية المبيعة ملكه وأنها خالية عن زوج قبل قوله، حتى ينبي على ذلك حل الوطء.

ووجه الرواية الأولى خمسة أمور^(٢) أحدها^(٣): أن مستند قبول خبر الواحد الإجماع، والمجمع عليه قبول رواية العدل ورد خبر الفاسق، والمجهول^(٤) الحال ليس بعدل ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله. الثاني: أن الفسق مانع كالصبي والكفر، فالشك فيه كالشك في

= تكميل لهذا الدليل وتقرير له وبيانه: أن الخصم قد وافق على أن الكافر عقب إسلامه يقبل خبره. ومقتضى قوله: أن المجهول لا يقبل خبره وأن الكافر المذكور إذا تراخى الزمن به بعد الإسلام ولم تظهر عدالته لا يقبل خبره، ولا شك أن تراخي زمنه بعد الإسلام لا يصلح مستنداً لرد الخبر مع قبوله عقب الكفر. (١) قوله: «الرابع... إلخ» أورد هنا أحكاماً شرعية متفقاً عليها تدل على أن خبر المجهول مقبول، فكانه قال: هذه أحكام شرعية قد قبل خبر المجهول فيها وفي نظائرها فليقبل قوله فيما يرويه بالقياس عليها لأن الجميع أحكام شرعية. (٢) قوله: «ووجه الرواية الأولى» هي قوله: ولا تقبل خبر مجهول الحال، وبيانه: أن بعض أهل العراق قال: العدالة عبارة عن إظهار الإسلام فقط مع سلامته عن فسق ظاهر، وبنى على ذلك أن كل مسلم مجهول الحال عدل عنده. وعندنا: لا تعرف عدالته إلا بخبرة باطنه والبحث عن سيرته وسريته. ويدل على بطلانه الأول خمسة أمور ذكرها الشيخ رحمه الله تعالى.

(٣) قوله: «أحدها... إلخ» بيانه: أن الفاسق مردود الشهادة والرواية بنص القرآن، ولعلمنا بأن دليل قبول خبر الواحد قبول الصحابة إياه وإجماعهم، ولم ينقل ذلك عنهم إلا في العدل، ولو قبلت رواية الفاسق لكان قبولها بدليل الإجماع، أو بالقياس على العدل المجمع عليه، ولا إجماع في الفاسق، ولا هو في معنى العدل في حصول الثقة بقوله حتى يصح قياسه عليه، فصار الفسق مانعاً من الرواية، كالصبا والكفر وكالرق في الشهادة، مجهول الحال في هذه الخصال لا يقبل قوله، فكذلك مجهول الحال في الفسق، لأنه إن كان فاسقاً فهو مردود الرواية وإن كان عدلاً فغير مقبول أيضاً للمجهول به، كما لو شككنا في صباه ورقه وكفره ولا فرق.

(٤) قوله: «والمجهول» هو مبتدأ خبره ليس بعدل والواو للحال.

الصبي والكفر من غير فرق. الثالث: أن شهادته لا تقبل فكذلك روايته^(١) وإن منعوا في المال فقد سلموا في العقوبات. وطريق الثقة في الرواية والشهادة واحدة وإن اختلفا في بقية الشروط. الرابع: أن المقلد إذا شك في بلوغ المفتي درجة الاجتهاد لم يجز تقليده، بل قد سلموا أنه لو شك في عدالته وفسقه لم يجز تقليده. وأي فرق بين حكايته عن نفسه اجتهاده وبين حكايته خبراً عن غيره^(٢). الخامس: أنه لا يقبل رواية الفرع ما لم يعين شاهد الأصل^(٣)، فلم يجب تعيينه إن كان قول المجهول مقبولاً؟ فإن قالوا يجب تعيينه لعل الحاكم يعرفه بفسق فيرد شهادته، قلنا: إذا كانت العدالة هي الإسلام من غير ظهور فسق فقد عرف ذلك فلم يجب التتبع. وأما قبول النبي ﷺ قول الأعرابي^(٤)، فإن كونه أعرابياً لا يمتنع كونه معلوم العدالة عنده إما بخبر عنه أو تركية من عرف حاله وإما بوحى، فمن سلم لكم أنه كان مجهولاً؟

وأما الصحابة فإنما قبلوا قول أزواج النبي ﷺ وقول من عرفوا حاله

- (١) قوله: «الثالث... إلخ» بيانه: أن شهادة المجهول لا تقبل في العقوبات فلا تقبل روايته بالقياس على تلك الشهادة، لأن طريق الثقة في الرواية والشهادة واحد، وإنما جعلنا القياس على شهادته في العقوبات لأنها متفق على ردها منه بخلاف الشهادة في المال فإن الخصم قد يلتزم صحتها منه. فقول المصنف: «أن شهادته لا تقبل» أي: في العقوبات اتفاقاً. وقوله: «وإن منعوا» أي: إن قالوا لا نسلم عدم قبول شهادته في المال، فقد سلموا عدم القبول في العقوبات.
- (٢) قوله: «وأي فرق... إلخ» بل بينهما فرق، وذلك أن الراوي يثبت بروايته شرعاً عاماً مؤيداً فكان الاحتياط برد خبره حتى تعلم عدالته أولى من المفتي؛ لأن المفتي إنما يفتي بحكم لمعين فليس في تقليده في هذه الفتيا المعينة مفسدة عامة.
- (٣) قوله: «لا تقبل شهادة الفرع... إلخ» هذا في الشهادة على الشهادة، يعني: أن الشاهد الذي هو الفرع على الشهادة لا تقبل شهادته، حتى يعين الأصل الذي شهد على شهادته، فلو كان قول المجهول مقبولاً لم يحتج للتعيين. وقوله: «فلم» بكسر اللام، وأصلها لما حذفت الألف وجوباً لدخول لام الجر عليها.
- (٤) قوله: «وأما قبول... إلخ» هذا شروع في رد أدلة من قبل رواية مجهول الحال.
- (٥) قوله: «أزواج النبي ﷺ» أي: وقول أزواج أصحابه؛ لأنهم لم يعرفوهم بالفسق =

ممن هو مشهور العدالة عندهم وحيث جهلوا ردوا^(١). جواب ثان: أن الصحابة رضي الله عنهم لا تعتبر معرفة ذلك فيهم، لأنه مجمع على عدالتهم بتركية النص لهم بخلاف غيرهم، وأما الحديث العهد بالإسلام فلا يسلم قبول قوله؛ لأنه قد يُسَلَّم الكاذب ويبقى على طبعه، وإن سلمنا قبول روايته فذلك لبطاوة إسلامه وقرب عهده بالإسلام^(٢)، وشتان بين من هو في طراوة البداية وبين من نشأ عليه بطول الإلفة.

فإن قيل: إذا كانت العدالة لأمر باطن وأصله الخوف ولا يشاهد، بل يستدل عليه بما يغلب على الظن، فأصل ذلك الخوف الإيمان، فإنه يدل على الخوف دلالة ظاهرة فلنكتف به.

قلنا: المشاهدة والتجربة دلت على أن فساق المسلمين أكثر من عدولهم فلا نشكك أنفسنا فيما عرفناه يقيناً، ثم هلا اكتفي به في شهادة العقوبات وشاهد الأصل وحال المفتي وسائر ما سلموه. وأما قول العاقد فهو مقبول رخصة مع ظهور فسقه لمسيس الحاجة إلى المعاملات^(٣)، وأما الخبر عن نجاسة الماء وقلته فلا نسلمه.

= وعرفوهم بالإسلام، وكونهم نساء لا يمنع معرفة عدالتهم ظاهراً وباطناً، وكانت عدالتهم وعدالة مواليتهم مشهورة عندهم.

(١) قوله: «وحيث جهلوا ردوا» كرد قول الأشجعي وقول فاطمة بنت قيس في قصة بروع وتقدمت.

(٢) قوله: «وقرب عهده بالإسلام» أي: لأنه عند دخوله في الإسلام يعظمه ويهابه؛ لأنه دين جديد معظم عنده فالغالب من حاله أنه يصدق في خبره، بخلاف من طال زمنه في الإسلام فإنه يطمع في جنبته ويستسهل المعاصي من كذب وغيره إما لرخص الدين عنده جرأة على الله تعالى، أو اعتماداً على ما فيه من الرخص والتوسعة رجاء لعفو الله، فقد لاح الفرق بينهما.

(٣) قوله: «وأما قول العاقد... إلخ» هو بالدال وفي بعض النسخ العاقل باللام وهو تصحيف. وبيان المسألة: أن قبول خبر المجهول في ملك الأمة وخلوها عن النكاح فهو رخصة لمسيس الحاجة إلى المعاملات ولزوم الحرج والمشقة من =

فصل

ولا يشترط في الرواية الذكورية، فإن الصحابة قبلوا قول عائشة وغيرها من النساء، ولا البصر^(١) فإن الصحابة كانوا يروون عن عائشة رضي الله عنها اعتماداً على صوتها وهم كالضريير في حقها، ولا يشترط كون الراوي فقيهاً^(٢) لقوله: «رب حامل فقه غير فقيه ورب حامل فقه إلى

= وجوب البحث عن عدالة كل بائع ومعامل، حتى لو علمنا فسق الإنسان قبلنا قوله فيما يدعي ملكه من أمة أو غيرها، فنشتريه منه ونرتب عليه أحكام الملك من إباحة وطاء واستخدام ونحوه.

وأما قبول قوله في بقية الأحكام التي ذكرها كنجاسة الماء وطهارته ونحوه، فلا نسلم قبول قوله فيه، وإن سلمناه لكن الفرق بينه وبين الرواية أن هذه أحكام جزئية لا تعظم المفسدة في قبولها منه، بخلاف قبول روايته فإن فيه إثبات شرع عام تعظم المفسدة بتقدير الكذب فيه، فإن من قال: أنا متطهر فصلوا خلفي فتقدير كذبه إنما يفسد علينا تلك الصلاة فقط في نفس الأمر لا في ظاهر الحكم.

وأما من روى لنا أن مس الذكر وأكل لحم الجوزور لا ينقض الوضوء، فتقدير الكذب في مثل هذا يبطل صلاة عالم كثير، ولا يلزم من جواز قبول القول فيما يخف ضرره جواز قبوله فيما يعظم ضرره.

(١) قوله: «ولا البصر» أي: فالضريير الضابط للصوت تقبل روايته وإن لم تقبل شهادته، إذ كانت الصحابة يروون عن عائشة وهي من وراء حجاب اعتماداً على صوتها، وهم كالضريير في حقها؛ لأنها ما كان يراها إلا محارمها كالقاسم ابن أخيها ومحمد وعروة بن الزبير وهو ابن أختها أسماء، وعمرة بنت عبد الرحمن وهي بنت أخيها وهي امرأة مثلها، ولهذا رجحت رواية هؤلاء على رواية غيرهم من الأحاديث إذا عارضتها، لكون هؤلاء يسمعون منها بدون حجاب بخلاف غيرهم، وهو معنى يناسب الترجيح ويصلح له.

(٢) قوله: «ولا يشترط كون الراوي فقيهاً» وهو قول إمام الحرمين وجماعة غيره خلافاً لمالك وأبي حنيفة في اشتراطه، ولذلك قدح أهل العراق في رواية أبي هريرة؛ لأنه لم يكن مشهوراً بالفقه عندهم، وإن احتجوا بأن غير الفقيه مظنة سوء الفهم؛ ووضع النصوص على غير المراد منها، فالاتياط للأحكام أن لا يروى عنه، ولنا ما روى زيد بن ثابت رضي الله عنه قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «نضر الله امرأ سمع =

من هو أفقه منه». وكانت الصحابة تقبل خبر الأعرابي الذي لا يروي إلا حديثاً واحداً، ولا يقدح في الرواية العداوة والقربة^(١) لأن حكمها عام لا يختص بشخص فيؤثر فيه ذلك، ولا يشترط معرفة نسب الراوي فإن حديثه يقبل ولو لم يكن له نسب، فالجهل بالنسب أولى أن لا يقدح^(٢). ولو ذكر اسم شخص متردد بين مجروح وعدل فلا يقبل حديثه المتردد^(٣).

= منا حديثاً فحفظه حتى يبلغه غيره فرب حامل فقه إلى من هو أفقه منه، ورب حامل فقه ليس بفقيه» رواه أبو داود والنسائي والترمذي وقال: حديث حسن. وهذا نص في قبول رواية من ليس بفقيه.

وفي حديث ابن مسعود رضي الله عنه: «فرب مبلغ أوعى من سامع» رواه ابن ماجه والترمذي وصححه. ومبلغ بفتح اللام وهو الذي يبلغه الحديث ممن هو دونه في الفهم. وصح عن النبي ﷺ أنه قال: «يحمل هذا العلم من كل خلف عدوله ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين» ولم يشترط الفقه. وأما ما ذكروه من أن غير الفقيه مظنة سوء الفهم فلا يلزم؛ لأننا إنما نقبل روايته إذا روى باللفظ أو بالمعنى المطابق وكان يعرف مقتضيات الألفاظ، والعدالة تمنعه من تحريف لا يجوز، فيكون ما يرويه لنا لفظ صاحب الشرع أو معناه، وحيث نأمن وقوع الخلل ويجب علينا العمل.

(١) قوله: «ولا يقدح في الرواية العداوة والقربة... إلخ» أي: لا يشترط في الراوي أن لا يكون عدواً ولا قريباً لمن روى في حقه خبراً، مثل أن تثبت السرقة على شخص فروى عدو له من سرق فاقطعوه مثلاً، وإن كان هذا الحكم معلوماً بالنص والإجماع، أو يثبت لشخص حق بشاهد واحد فروى أبوه أو ابنه أن النبي ﷺ قضى بشاهد ويمين، فلا تقدح عداوة الأول ولا قرابة الثاني في هذه الرواية لعموم حكم الرواية، وعدم اختصاصها بشخص بخلاف الشهادة.

(٢) قوله: «ولا يشترط معرفة نسب الراوي... إلخ» كما لو لم يكن له نسب أصلاً كالعبد وولد الزنا والمنفي باللعان، إذا كانوا عدولاً قبلت روايتهم، ولا نسب لهم أصلاً، فتقبل رواية من لا يعرف نسبه قياساً على من لا نسب له أصلاً وهي أولى بالقبول، لأن هذا له نسب لكنه مجهول، وأولئك لا نسب لهم أصلاً، والموجود المجهول أحسن حالاً من المعدوم بالكلية.

(٣) قوله: «ولو ذكر اسم شخص... إلخ» أي: ومن اشتبه اسمه باسم رجل مجروح رد خبره حتى يعلم هل هو ذلك المجروح أم هو ذلك العدل، وكثيراً ما يفعل =

فصل

في التزكية والجرح^(١)

اعلم أنه يسمع الجرح والتعديل من واحد في الرواية^(٢)؛ لأن العدالة التي تثبت بها الرواية لا تزيد على نفس الرواية بخلاف الشهادة، وكذلك تقبل تزكية العبد والمرأة كما تقبل روايتهما، واختلفت الرواية في قبول الجرح إذا لم يتبين سببه، فروي أنه يقبل؛ لأن أسباب الجرح معلومة، فالظاهر أنه لا يجرح إلا بما يعلمه.

وروي أنه لا تقبل لاختلاف الناس فيما يحصل به الجرح من فسق الاعتقاد والتدليس وغيره فيجب بيانه ليعلم^(٣)، وقيل هذا يختلف باختلاف

= المدلسون ذلك، فيذكرون الراوي الضعيف باسم يشاركه فيه راو ثقة ليظن أنه ذلك الثقة ترويحاً لروايتهم.

(١) قوله: «فصل في التزكية والجرح» لا خفاء في ميسر الحاجة إلى بيان الجرح والتعديل ليعلم من ينبغي الأخذ عنه من غيره. وحقيقة الجرح بفتح الجيم هو القطع في الجسم الحيواني بحديد أو ما قام مقامه، والجرح بالضم هو أثر الجرح بالفتح وهو الموضع المقطوع من الجسم، ثم استعمله المحدثون والفقهاء فيما يقابل التزكية والتعديل مجازاً لأنه تأثير في الدين والعرض كما أن الجرح الحقيقي تأثير في الجسم. والجرح أن ينسب إلى الشخص ما يرد قوله لأجله من قبيل معصية كبيرة أو صغيرة أو ارتكاب ذنبة. وبالجملة: هو أن ينسب إليه ما يخل بالعدالة التي هي شرط قبول الرواية، والتعديل أن ينسب إلى الشخص ما يصح قبول روايته من أجله شرعاً، وذلك أن ينسبه إلى الخير والعفة والصيانة والمروءة والتدين بفعل الواجبات وترك المحرمات لدلالة هذه الأحوال على تحري الصدق ومجانبة الكذب.

(٢) قوله: «في الرواية» قيده بها لتخرج الشهادة لما يأتي. وقوله: «لأن العدالة» تعليل للمدعى وإشارة إلى الفرق، لأن الرواية لا تزيد على كونها رواية عن واحد وأما الشهادة فيعتبر فيها التعدد.

(٣) قوله: «فيجب بيانه» أي: بيان سببه فلا يكفي قوله هو فاسق مثلاً.

المزكى^(١)، فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفي بإطلاقه، ومن عرفت عدالته دون بصيرته فنستفصله، أما إذا تعارض الجرح والتعديل قدمنا الجرح^(٢)، فإنه اطلاع على زيادة خفيت على المعدل، فإن زاد عدد المعدل

(١) قوله: «وقيل هذا يختلف... إلخ» هذا هو الحق، وبيان المقام: أن مذهب الإمام أحمد أن التعديل لا يشترط بيان سببه استصحاباً لحال العدالة وهو قول الشافعي، بخلاف سبب الجرح، فإنه يشترط بيانه في أحد القولين عن أحمد وهو قول الشافعي، وذلك لاختلاف الناس في سبب الجرح واعتقاد بعضهم ما لا يصلح أن يكون سبباً للجرح جارحاً، كشرب النبيذ متأولاً فإنه يقدح في العدالة عند مالك دون غيره، وكمن يرى إنساناً يبول قائماً فيبادر لجرحه بذلك، ولم ينظر في أنه متأول مخطيء أو معذور لما في الصحيح أن النبي ﷺ بال قائماً لعذر كان به. فينبغي بيان سبب الجرح ليكون على ثقة واحتراز من الخطأ والغلو فيه. قال الطوفي رحمه الله تعالى: ولقد رأيت بعض العامة وهو يضرب يداً على يد ويشير إلى رجل ويقول ما هذا إلا زنديق ليتني قدرت عليه فأفعل به وأفعل، فقلت ما رأيت منه، فقال: رأيت وهو يجهر بالبسملة في الصلاة.

والقول الثاني عن أحمد لا يشترط بيان سبب الجرح أيضاً اكتفاء بظهور أسبابه لأنها ظاهرة مشهورة بين الناس، والظاهر من الجارح أنه إنما يجرح بما يعلمه صالحاً للجرح، والقول الأول أولى والصواب التوسط، فمن حصلت الثقة ببصيرته وضبطه يكتفي بإطلاقه فإن البخاري ومسلماً وغيرهما من أئمة الحديث إذا جرحوا شخصاً أو عدلوه يبعد بيان اشتراطهم السبب مع اشتهاار علمهم وضبطهم وإتقانهم واحتياطهم، ومن عرفت عدالته دون بصيرته بشروط العدالة راجعناه إذا فقدنا عالماً بصيراً به وعند ذلك نطلب منه الاستفصال. ومما ينبغي أن يعتبر في الجارح أن يكون عالماً باختلاف المذاهب، فيجرح عند كل حاكم بما يراه ذلك الحاكم جرحاً، فيجرح عند المالكي بشرب النبيذ متأولاً لأنه يراه قادحاً دون غيره، إذ لو لم يعتبر ذلك لكان الجارح غاراً لبعض الأحكام حتى يحكم بقول من لا يرى قبول قوله وهو ضرب من الغش في الدين وهو حرام.

(٢) قوله: «أما إذا تعارض... إلخ» بيانه: أنه إذا تعارض الجرح والتعديل بأن عدل الشاهد أو الراوي طائفة وجرحه طائفة قدم الجرح وعمل بمقتضاه عند الأئمة الأربعة والأكثر لأنه تضمن زيادة خفيت على المعدل، وذلك لأن مستند المعدل في تعديله استصحاب حال العدالة الأصلية وعدم الاطلاع على ما ينافيها، ومستند =

على الجارح فقد قيل يقدم التعديل وهو ضعيف، لأن سبب التقديم زيادة العلم فلا ينتفي ذلك بكثرة العدد.

فصل

في التعديل. وذلك إما بقول وإما بالرواية عنه أو بالعلل بخبره أو بالحكم به، وأعلها صريح القول، وتماه^(١) أن يقول هو عدل رضي، ويبين السبب.

الثاني أن يروي عنه وهل ذلك تعديل له على روايتين^(٢). والصحيح أنه إن عُرف من عاداته أو تصريح قوله أنه لا يستجيز الرواية إلا عن العدل^(٣) كانت الرواية تعديلاً له وإلا فلا^(٤)، إذ من عادة أكثرهم الرواية عمن لو كلفوا

= الجارح الاطلاع على ما يقدح في العدالة، فقدم قوله كراوي الزيادة في الحديث لأنه سمع ما لم يسمعه غيره، وهذا إنما هو فيما إذا أمكن الجارح الاطلاع على زيادة، أما إذا استحال ذلك بأن قال الجارح رأيت هذا قد قتل زيداً في وقت كذا، وقال المعدل رأيت زيداً حياً بعد ذلك الوقت فهنا يتعارضان فيتساقطان ويبقى أصل العدالة ثابتاً.

(١) قوله: «وتماه» أي: تمام القول الذي يحصل به التعديل. وقوله: «وبين السبب» أي سبب العدالة مع قوله هو عدل بأن يثني عليه بمحاسن ما يعلم منه مما ينبغي شرعاً من أداء الواجبات واجتناب المحرمات واستعمال وظائف المروءة.

(٢) قوله: «على روايتين» إحداهما: هو تعديل قياساً على العمل والحكم بروايته، والثانية: لا لأن الأئمة قد رووا عن العدل وغيره وعن الضعيف وغيره.

(٣) قوله: «لا يستجيز الرواية إلا عن العدل» روي أن مالكاً رحمه الله سئل عن رجل هل هو حجة أم لا؟ فقال للسائل: رأيته في كتيبي؟ قال: لا، قال: فلو كان حجة لرأيته أو كلاماً هذا معناه. فاستفيد من قول مالك هذا أنه لا يروي إلا عن حجة ثبت. ولهذا قيل إذا ذكر الحديث فمالك النجم.

(٤) قوله: «ولا فلا» أي: وإن لم يعلم ذلك من مذهب الراوي أو عاداته أو صريح قوله أو دلالة الظاهرة كما حكيناه عن مالك لم تكن روايته تعديلاً لمن روى عنه، إذ قد يروي الشخص عمن لو سئل عنه لسكت إما لعدم علمه بحاله أو تفويضاً إلى =

الثناء عليه لسكتوا، فليس فيه تصريح بالتعديل . فإن قيل : لوروى عن فاسق كان غاشاً في الدين^(١) . قلنا : لم يوجب على غيره العمل به ، بل قال سمعت فلاناً قال كذا وقد صدق فيه ، ثم لعله يعرفه بفسق ولا عدالة فروى عنه ووكل البحث إلى من أراد القبول .

الثالث العمل بالخبر إن أمكن حمله على الاحتياط^(٢) ، أو العمل بدليل

= السائل أمر البحث عنه . وهذا الأخير قد مشى عليه كثير من المحدثين فتراهم يقولون حدثنا فلان عن فلان ، وفي الإسناد العدل والمجروح والمتكلم فيه ثم لا يبينون درجة من رروا عنه إحالة على البحث والتنقيب .

(١) قوله : « فإن قيل لو روى عن فاسق . . . إلخ » تقريره : أنه لو لم تكن روايته تعديلاً لمن روى عنه لكان غاشاً في الدين ، إذ قد يروى عن من ليس بعدل ويوهم الناس عدالته بروايته عنه حيث يقول : سمعت فلاناً يقول كذا ، والجواب : أن قوله سمعت فلاناً صدق ولا يلزم من ذلك عدالة فلان لأن السماع يحصل من العدل وغيره ، وأما تركه بيان حاله فلعله جهل حاله فروى عنه ووكل البحث عن حاله إلى من أراد قبول روايته . ومما يوضح هذا أن مقصود الرواية في دين الإسلام أمران : أحدهما : حفظ السنة بطرقها عن رسول الله ﷺ .

الثاني : تبين صحيحها من سقيمها .

وهذان الأمران هما وظيفة المحدثين ، لكن بعضهم التزمهما جميعاً كالبخاري ومسلم وغيرهما ممن صنف في الصحيح . ومنهم من التزم الأول وهو حفظ السنة بطرقها ، ثم قال بلسان حاله أو مقاله لأهل العلم أنا حفظت عليكم هذه السنة فانظروا أنتم فيها فاعملوا بصحيحها ودعوا سقيمها .

وهذه طريقة مسند أحمد رضي الله عنه وما أشبهه من جوامع الحديث ، وإن أحمد روى في مسنده القوي واللين ، وقال كل ما اختلف فيه من سنة رسول الله ﷺ فارجعوا فيه إلى هذا المسند فإن لم تجدوا له أصلاً فيه فليس بحجة ، فإنني قد انتقيته من سبعمائة ألف حديث وخمسين ألف حديث . فبين أحمد رضي الله عنه أن قصده في مسنده تبين السنة المروية لا بيان صحيحها من سقيمها . ثم لما احتاج عند العمل إلى معرفة الصحيح من غيره بين ذلك بأسبابه وعلله في مسائله المتقولة عنه ، كجامع الخلال وزاد المسافر ومسائل حرب وكتاب العلل وغير ذلك مما نقل عنه وهو كثير جداً .

(٢) قوله : « إن أمكن حمله على الاحتياط » أي : إنما عمل به احتياطاً ، ولكن كان =

آخر وافق الخبر فليس بتعديل، وإن عرفنا يقيناً أنه عمل بالخبر فهو تعديل، إذ لو عمل بخبر غير العدل فسق^(١)، ويكون حكم ذلك حكم التعديل بالقول من غير ذكر السبب.

الرابع أن يحكم بشهادته وذلك أقوى من تركيته بالقول^(٢)، أما تركه الحكم بشهادته فليس بجرح، إذ قد يتوقف في شهادته لأسباب سوى الجرح.

فصل

والذي عليه سلف الأمة وجمهور الخلف أن الصحابة رضي الله عنهم معلومة عدالتهم^(٣) بتعديل الله تعالى وثنائه عليهم^(٤). قال الله تعالى: عمله بدليل آخر موافق لذلك الخبر فلا يكون هذا تعديلاً، وكانت رواية غير العدل زائدة لا حاجة إليها ولا معول عليها كما لو قامت عند الحاكم بينة ثم طلب الزيادة عليها.

(١) قوله: «إذ لو عمل بخبر غير العدل فسق... إلخ» أي: وبطلت عدالته، فإن قيل: لعله ظن أن مجرد الإسلام مع عدم الفسق عدالة، قلنا: هذا يتطرق إلى التعديل بالقول ونحن نقول العمل كالقول. وهنا الاحتمال ينقطع بذكر سبب العدالة، وما ذكرناه تفريع على الاكتفاء بالتعديل المطلق، إذ لو شرط ذكر السبب لشرط في شهادة البيع والنكاح عد جميع شرائط الصحة وهو بعيد. فإن قيل: لعله عرفه عدلاً ويعرفه غيره بالفسق، قلنا: من عرفه لا يلزمه العمل به كما لو عدل جريحاً.

(٢) قوله: «وذلك أقوى من تركيته بالقول» كلامه هنا مناقض لما قاله في أول الفصل «وأعلاها صريح القول». ولذلك غيّر الطوفي في مختصره إلى قوله: «وتعديل الراوي إما بصريح القول وتمامه، وهو عدل رضي مع بيان السبب، أو بالحكم بشهادته وهو أقوى من التعديل القولي». وبين علة ذلك في شرحه فقال: لأن قوله: «هو عدل رضي» قول مجرد، والحكم بروايته فعل تضمن القول أو استلزمه، إذ تعديله القولي تقديرأ من لوازم الحكم بروايته، وإلا كان هذا الحاكم حاكماً بالباطل انتهى. فعلى هذا قوله: «وأعلاها صريح القول» لا محل له بل هو سبق قلم، وعذره في ذلك أنه تبع فيه الغزالي في المستصطفى استرواحاً.

(٣) قوله: «معلومة عدالتهم» أي: فلا حاجة إلى البحث عنها.

(٤) قوله: «وثنائه عليهم» الضمير لله تعالى، وتقرير الدليل: أن الله تعالى أثنى عليهم، =

﴿وَالسَّيْقُونُ السَّيْقُونَ﴾ وقال: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ﴾^(١) وقال: ﴿مُحَمَّدٌ رَسُولُ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ﴾^(٢) وقال النبي ﷺ: «خير الناس قرني»^(٣) وقال: «إن الله اختارني واختار لي أصحاباً وأصحاباً وأنصاراً»^(٤)، فأني تعديل أصح من تعديل علام الغيوب وتعديل رسوله ﷺ. ولو لم يرد^(٥) لكان فيما اشتهر وتواتر من حالتهم في طاعة الله تعالى وطاعة

= وكل من أثنى الله عليه فهو عدل، وهذا معتقدا فيهم إلا أن يثبت بطريق قاطع ارتكاب واحد لفسق مع علمه به، وذلك مما لا يثبت فلا حاجة لهم إلى التعديل.

(١) قوله: ﴿لَقَدْ رَضِيَ اللَّهُ عَنِ الْمُؤْمِنِينَ إِذْ يُبَايِعُونَكَ تَحْتَ الشَّجَرَةِ فَعَلِمَ مَا فِي قُلُوبِهِمْ فَأَنْزَلَ السَّكِينَةَ عَلَيْهِمْ وَأَثَابَهُمْ فَتْحًا قَرِيبًا﴾ يعني بيعة الرضوان بالحديبية، ولذلك سميت بيعة الرضوان لأن الله عز وجل رضي عنهم لأجلها، والله لا يرضى عن القوم الفاسقين، فدل رضاه عنهم على عدالتهم.

(٢) قوله: ﴿أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ - إِلَى قَوْلِهِ تَعَالَى - لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ﴾ والكفار لا يغالون إلا بالمؤمنين العدول إذ الفساق غير مرضي عنهم حتى يكونوا من جند الإيمان ويغالب بهم الكفار، وكان شيخنا محدث عصره الشيخ سليم العطار الدمشقي يقول: إن الله تعالى قال في الصحابة ليغيبهم الكفار، فكل من أبغضهم أو أبغض واحداً منهم فقد اغتاط منهم أو منه، والله يقول: ﴿لِيُغَيِّظَ بِهِمُ الْكُفَّارَ﴾ فمبغضهم أو مبغض أحدهم من الكفار بنص هذه الآية أو كلاماً هذا معناه. ولقد أصاب في ذلك قدس الله روحه.

(٣) قوله: «خير الناس قرني» أخرجه في الصحيحين عن عمران بن حصين وابن مسعود ورواه أبو داود والنسائي والترمذي وصححه.

(٤) قوله: «إن الله اختارني... إلخ» رواه الطبراني والحاكم عن عويم بن ساعدة بلفظ: «إن الله اختارني واختار لي أصحاباً، فجعل لي منهم وزراء وأصحاباً وأنصاراً، فمن سبهم فعليه لعنة الله والملائكة والناس أجمعين، لا يقبل الله منه يوم القيامة صرفاً ولا عدلاً». ورواه الطبراني أيضاً عن أنس بلفظ: «إن الله اختارني واختار لي أصحاباً واختار لي منهم أصحاباً وأنصاراً، فمن حفظني فيهم حفظه الله، ومن آذاني فيهم آذاه الله». ورواه العقيلي عن أنس مرفوعاً بلفظ: «إن الله اختارني واختار لي أصحابي وأنصاري، وسيأتي قوم يسبونهم ويتفقصونهم، فلا تشاربهم ولا تواكلهم ولا تناكحهم».

(٥) قوله: «ولو لم يرد» أي: ولو لم ترد هذه النصوص بتعديلهم لكان فيما تواتر من =

رسوله ﷺ وبذل المهج ما يكفي في القطع بعدالتهم، وهذا يتناول من يقع عليه اسم الصحابي، ويحصل ذلك بصحبته ساعة ورؤيته مع الإيمان به^(١). ويحصل لنا العلم بذلك بخبره عن نفسه أو عن غيره أنه صحب النبي ﷺ فإن قيل: قوله شهادة لنفسه فكيف يقبل؟ قلنا: إنما هو خبر عن نفسه بما يترتب عليه حكم شرعي يوجب العمل لا يلحق غيره مضرة ولا يوجب تهمة^(٢)، فهو كرواية الصحابي عن النبي ﷺ.

= صلاحهم وطاعتهم الله ورسوله ببذلهم أنفسهم وأموالهم في الجهاد وطاعة رب العباد غاية التعديل. وقوله: «وبذل المهج» جمع مهجة وهي الدم، وقيل دم القلب خاصة، وخرجت مهجته أي روحه.

(١) قوله: «ورؤيته مع الإيمان به» حقيقة الصحة إنما هو الاجتماع بالمصحوب، وإنما اشترط الإيمان لأن الكفار الذين صحبوه ورأوه لا يسمون صحابة بالاتفاق، فدل على أن الإيمان شرط في إطلاق اسم الصحابي.

(٢) قوله: «لا يلحق غيره مضرة ولا يوجب تهمة» قال المحقق الطوفي: هما ممنوعان، بل يوجب تهمة وهو تحصيل منصب الصحة، ويضر بالمسلمين حيث يلزمهم قبول ما يرويه مع هذه التهمة. وقال أيضاً: وفي ثبوت صحبته بقوله نظر لأنه متهم بتحصيل منصب الصحابة لنفسه، ولا يمكن تفريع قبول قوله على عدالة الصحابة بأن يقال: هذا صحابي عدل فيقبل خبره بأنه صحابي، لأن عدالة الصحابة فرع الصحة، فلو ثبتت الصحة بعدالة الصحابي فيهما لزم الدور، أما أن عدالة الصحابة فرع الصحة، فلأننا لا نحكم بهذه العدالة إلا لمن ثبتت صحبته دون غيره، فنقول هذا صحابي فيكون عدلاً بالأدلة السابقة، وأما أنه لو ثبتت الصحة بقول الصحابي لزم الدور، فلأنه يلزم إثبات الأصل وهو الصحة بالفرع وهو العدالة، وإثبات الأصل بالفرع دور محال. هذا كلامه.

وقال الواسطي في شرح المختصر الحاجبي: لو قال المعاصر العدل أنا صحابي احتمل قبول قوله لكونه عدلاً، والعدل لا يكذب عن تعمد، وهذا ما ذكره القاضي في التقريب وغيره، واحتمل عدم قبول قوله لكونه متهماً بدعوى رتبة عظيمة يشتبهها لنفسه كما لو شهد لنفسه أو قال: أنا عدل. انتهى. والحق أنه لا بد من تقييد قول من قال بقبول خبره أنه صحابي أن تقوم القرائن الدالة على صدق دعواه، والا لزم قبول خبر كثير من الكذابين الذين ادعوا الصحة.

فصل

المحدود في القذف^(١) إن كان بلفظ الشهادة فلا يرد خبره؛ لأن نقصان العدد ليس من فعله، ولهذا روى الناس عن أبي بكرة^(٢) واتفقوا على ذلك

(١) قوله: «المحدود في القذف... إلخ» المحدود بسبب كونه قذف غيره إما أن يكون قذفه بلفظ الشهادة مثل أن يشهد على إنسان بالزنا، أو بغير لفظ الشهادة مثل من قال لغيره يا زان. فإن كان قذفه بلفظ الشهادة لم يرد خبره وقبلت روايته لأنه إنما يحد والحالة هذه لعدم كمال نصاب الشهادة بالزنا وهو أربعة، إذ لو كملوا لحد المشهود عليه دون الشهود، وعدم كمال نصاب الشهادة ليس من فعل هذا الشاهد المحدود حتى يعاقب برد شهادته. وإن كان قذفه بغير لفظ الشهادة كقوله يا زاني يا عاهر ونحوه ردت شهادته حتى يتوب، لأن هذا القاذف كان بسبب من فعله وهو قذفه فعوقب عليه بالحد وسلب منصب الشهادة؛ فإذا تاب قبلت شهادته قال الله تعالى: ﴿والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون إلا الذين تابوا﴾ أي: فاقبلوا شهادتهم بعد التوبة.

(٢) قوله: «ولهذا روى الناس عن أبي بكرة» واسمه نفع بن الحارث ويقال ابن مسروح وبه جزم ابن سعد، وقيل اسمه مسروح وبه جزم ابن إسحاق وكان من فضلاء الصحابة وسكن البصرة، وكان تدلى إلى النبي ﷺ من حصن الطائف ببكرة فاشتهر بأبي بكرة، وقصة أبي بكرة مع المغيرة بن شعبة طويلة ذكرها أبو الفرج الأصبهاني في كتابه الأغاني. وأنا أكره نقلها هنا لعدم ثقتي بروايتها ولما فيها من الحط بكرامة المغيرة.

وحاصل ما ذكره: أن المغيرة رضي الله عنه كان أميراً بالبصرة وكان أبو بكرة بها، فزعم أنه رأى هو وأخواه نافع وزيد ورجلاً آخر المغيرة بن شعبة يزني بامرأة، فكتبوا إلى عمر رضي الله عنه فأحضرهم، فشهد أبو بكرة وأخواه بالزنا ولم يؤد الرابع تمام الشهادة، فأمر عمر علياً أن يجلد أبا بكرة ثمانين سوطاً وجلد أخويه كذلك، ودرأ الحد عن المغيرة. وأطال الطوفي في الكلام على هذه القصة بما لا محصل له في فن الأصول، ولولا أن المصنف استشهد بقصة أبي بكرة لما نسبت فيها بينت شقة والله أعلم.

وهو محدود في القذف، وإن كان بغير لفظ الشهادة فلا تقبل روايته حتى يتوب.

فصل

في كيفية الرواية^(١)

وهي على أربعة مراتب: أعلاها: قراءة الشيخ عليه في معرض الإخبار ليروي عنه^(٢). وذلك يسلط الراوي أن يقول حدثني وأخبرني وقال فلان وسمعتة يقول.

الثانية: أن يقرأ على الشيخ^(٣) فيقول نعم أو يسكت، فتجوز الرواية به

(١) قوله: «فصل في كيفية الرواية» هذا بيان مراتب الرواية وألفاظ الرواة.
(٢) قوله: «أعلاها قراءة الشيخ» أي: أعلاها سماع الراوي قراءة الشيخ للحديث على جهة أخباره للراوي أنه من روايته ليروي عنه الراوي، وحينئذ للراوي أن يقول: سمعت فلاناً يعني شيخه يقول كذا وكذا، وله أن يقول: قال فلان وحدثني وأخبرني فلان، لأن هذه الصيغ جميعها صادقة على السماع لغة والسماع صادق عليها، أما إذا لم يقصد الشيخ إسماع التلميذ فلا يقول حينئذ حدثني ونحوه، ولكن يقول حدث وأخبر وسمعتة. وحكي عن أبي حنيفة أنه قال لا تجوز الرواية من الكتاب. ولا وجه لذلك فإنه يستلزم بطلان فائدة الكتابة، ولا يبعد أن تكون الرواية من الكتاب الصحيح المسموع أثبت من الرواية من الحفظ فإن الحفظ مظنة السهو والنسيان والإشتباه.

(٣) قوله: «الثانية أن يقرأ على الشيخ... إلخ» أكثر المحدثين يسمون هذا عرضاً، وذلك لأن التلميذ بقراءته على الشيخ كأنه يعرض عليه ما يقرأه. ولا خلاف أن هذه طريقة صحيحة ورواية معمول فيها. قال الجويني: وشرط صحة هذه الطريقة أن يكون الشيخ عالماً بما يقرأه عليه التلميذ، ولو فرض منه تصحيف أو تحريف لرده عليه، وإلا لم تصح الرواية عنه. قال: وأي فرق بين شيخ يسمع أصواتاً وأجراًساً ولا يأمن تدليساً وإلباساً، وبين شيخ لا يسمع ما يقرأ عليه. قلت: وهذا هو الصواب وبهذا تعلم أن أكثر الإجازات في زمننا لا ثقة بها، فلم يتلق الطالب على شيخ كتاب حديث، والشيخ لا علم له بضبط ألفاظه، ويجيز بكتاب لم يره ولم يسمع به إلا في بطون الأثبات والتراجم، فالله يلهمنا الرشد والصواب.

خلفاً لبعض أهل الظاهر^(١). ولنا: أنه لو لم يكن صحيحاً لم يسكت. نعم لو كان ثم مخيلة إكراه أو غفلة لا يكتفي بسكوته^(٢)، وهذا يسلط الراوي على أن يقول أنبأنا وحدثنا فلان قراءة عليه^(٣). وهل يجوز أن يقول أخبرنا وحدثنا؟ على روايتين^(٤): إحداهما لا يجوز كما لا يجوز أن يقول سمعت

(١) قوله: «خلفاً لبعض أهل الظاهر» قال الواسطي: أي حيث اشترطوا إقرار الشيخ نطقاً مستنديين فيه إلى قوله تعالى: ﴿قَالَ أَقْرَرْتُمْ وَأَخَذْتُمْ عَلَىٰ ذَٰلِكُمْ إِصْرِي﴾ قال الطوفي: ظاهر كلام الشيخ أبي محمد أن خلاف أهل الظاهر فيما إذا سكت الشيخ فلم يعترف ولم ينكر بإشارة ولا عبارة، لأنه قال في دليله: ولنا أنه لو لم يكن صحيحاً لم يسكت، فخص الدليل عليهم بحالة السكوت، وإنكار الرواية مع السكوت محكي عن بعض المتكلمين أيضاً، وكأنهم ذهبوا إلى أن الساكت لا ينسب إليه قول، وإلى أن السكوت عدم الكلام ولا يفيد ثبوت الرواية. والجواب: أن الساكت مع القرينة كالناطق، ولهذا كان إقرار النبي ﷺ على الأقوال والأفعال والأحوال التي تنتهي إليه حجة، وإنما هو عبارة عن السكوت مع قرينة الرضا، وسكوت الشيخ في معرض قراءة الراوي عليه يفيد الإخبار والإذن في الرواية عنه، وإلا كان تلبساً في الدين وهو فسق، والأصل عدمه. فأما إذا قرأ على الشيخ فقال: نعم أو قال: أخبرك فلان بكذا فقال: نعم، فلا يتجه فيه خلاف ويكون كما لو سمع الراوي قراءة الشيخ يحدثه.

(٢) قوله: «نعم لو كان ثم مخيلة... إلخ» هذا يدل على أن الساكت مع القرينة كالناطق، وثم بفتح الثاء المثلثة اسم يشار به إلى المكان البعيد، وكثيراً ما يستعمله المصنفون، وقد بترأى أنهم استعملوه للقريب فإنهم يذكرون قاعدة ويقولون على أثرها ومن ثم كذا وكذا كما فعله المصنف هنا، وكأنهم نزلوا المتقدم منزلة البعيد لانقضائه والفراغ منه، أو عدّوه بعيد المنزل باعتبار شرفه. ومخيلة مصدر خال، يقال: خال الشيء يخال خيلاً وخیلة ويكسران وخالاً وخیلاناً محرّكة، ومخيلة ومخالة وخیلولة ظنه كما في القاموس.

(٣) قوله: «قراءة عليه» أي لأنه حكى حاله عند القراءة وهو صادق لأن خبره مطابق.

(٤) قوله: «وهل يجوز... إلخ» أي: إذا قال الراوي فيما قرأه على الشيخ وهو ساكت أخبرنا فلان بكذا، ولم يقل قراءة عليه، ففيه روايتان.

إحداهما: المنع أي ليس ذلك لأنه يوهم السماع من لفظ الشيخ وهو كذب في الرواية فلا يجوز.

من فلان، والأخرى يجوز وهو قول أكثر الفقهاء؛ لأنه إذا أقر به كان كقوله نعم^(١)، والجواب بنعم كالخبر بدليل ثبوت أحكام الإقرار به ولذلك يقول أشهدني على نفسه^(٢). وكذلك إذا قال الشيخ أخبرنا أو حدثنا هل يجوز للراوي عنه إبدال إحدى اللفظتين بالأخرى؟ على روايتين^(٣). وهل يجوز أن

= والثانية: جواز ذلك لأن سكوت الشيخ مع عدم المانع عند قراءة الراوي عليه هو في معنى سماع الراوي من لفظ الشيخ، فاقصره على أخبرنا لا يكون كذباً في الحقيقة.

- (١) قوله: «لأنه إذا أقر به... إلخ» تقوية للرواية الثانية.
- (٢) قوله: «ولذلك يقول... إلخ» معناه: أن من قيل له ألفلان عليك عشرة دراهم مثلاً فقال: نعم، كان للشاهد عليه أن يقول أشهدني على نفسه بعشرة مع أنه لا مستند لهذه الشهادة إلا قول المشهود عليه نعم، فكذا في الرواية بل أولى لأن حكمها أيسر من حكم الشهادة، وذلك لأن «نعم» حرف تقرير لما قبله فهو مقدر بعده، فقول الشيخ نعم تقديره نعم أخبرني بكذا، وقول المقر نعم تقديره نعم له على عشرة دراهم، فالجملة مرادة في الحكم والتقدير لكنها حذفت لظهورها بقرينة الحال على مذهب العرب في الاختصار.
- (٣) قوله: «على روايتين»:

إحداهما: الجواز لاتحاد المعنى في اللغة، إذ لا فرق بين أخبرنا وحدثنا وأنبأنا لأنه مشتق من الخبر والحديث والنبأ وهي واحدة، ذكره ابن فارس في كتاب مفرد له في الحديث.

الثانية: المنع لاختلاف مقتضى اللفظين عند المحدثين، لأنهم يخصون لفظ حدثنا بما سمع من لفظ الشيخ، وأخبرنا يصلح عندهم لذلك، ولما قرئ على الشيخ فأقر به فالإخبار أعم من التحديث، وأنبأنا يطلقها المتأخرون على الإجازة والمتقدمون يطلقونها بمعنى أخبرنا أو حدثنا والاصطلاح في كل لفظ يقضي على وضعه اللغوي ويقدم، ولهذا كانت الحقيقة الشرعية مقدمة على اللغوية تقديماً لاصطلاح الشرع على وضع اللغة.

وقال في المستصفي: أما قوله حدثنا مطلقاً أو سمعت فلاناً اختلفوا فيه، والصحيح أنه لا يجوز لأنه يشعر بالنطق، لأن الخبر والحديث والمسموع كل ذلك نطق وذلك منه كذب، إلا إذا علم بصريح قوله أو بقرينة حاله أنه يريد القراءة على الشيخ دون سماع حديثه. فالمصنف تبع أبا حامد في تصحيح القول بالمنع لكنه لم يصرح به وإنما قواه بالدليل.

يقول سمعت فلاناً؟ فقد قيل لا يجوز؛ لأنه يشعر بالنطق وذلك كذب، إلا إذا علم بصريح قوله أو بقرينة أنه يريد القراءة على الشيخ .

الثالث: (الإجازة)^(١) وهو أن يقول: أجزت لك أن تروي عني الكتاب الفلاني أو ما صح عندك من مسموعاتي .

الرابع: (المناولة) وهو أن يقول: خذ هذا الكتاب فأروه عني . فهو كالإجازة لأن مجرد المناولة دون اللفظ لا يغني واللفظ وحده يكفي^(٢)،

(١) قوله: «الثالث الإجازة... إلخ» اختلف العلماء في جواز الرواية بها، فذهب الجمهور إلى الجواز وبه قال الشافعي وأحمد، ومنع من ذلك شعبة وأبو زرعة الرازي وإبراهيم الحري وأبو الشيخ الأصفهاني والقاضي حسين والماوردي والرويانى من الشافعية، وأبو طاهر الدباس من الحنفية، ونسب في التحرير القول بالمنع إلى مالك والشافعي، لكن استقر عمل المحدثين على جوازها حتى صار بعد الخلاف إجماعاً أو كالإجماع قال الإمام أحمد: لو بطلت لضاع العلم. قال السلفي: ومن منافعها أنه ليس كل طالب يقدر على الرحلة لطلب العلم. ثم اعلم أن الإجازة على أنواع:

النوع الأول: أن يجيز لمعين في معين، نحو أن يقول: أجزت لك أو لكم رواية الكتاب الفلاني عني . وهذه الطريقة أعلى طرق الإجازة، قال الحافظ عبدالرحيم العراقي في ألفيته:

ارفعها بحيث لا مناولة تعيينه المجاز والمجاز له
النوع الثاني: أن يعين المُجاز له دون المجاز به، كأن يقول أجزت لك أو لكم جميع مسموعاتي . وهذا النوع قبله جمهور العلماء رواية وعملاً بشرطه، لكن الخلاف فيه أقوى من الخلاف فيما قبله لعدم تعيين المجاز به، وعلى قبوله يجب كما قال الخطيب على المجاز له الفحص عن أصول المجهز من جهة العدول الأثبات عنده، فما صح عنده من ذلك حدث به .

النوع الثالث: أن يجيز غير معين بغير معين، كأن يقول أجزت للمسلمين أو لمن أدرك حياتي جميع مروياتي . وقد جَوَزَ هذا الخطيب البغدادي وأبو الطيب الطبري وابن منده والحافظ الحسن بن أحمد العطار الهمداني .

(٢) قوله: «واللفظ وحده يكفي» معناه: أنه يكفي في المناولة أن يقول له أجزتك بهذا الكتاب لكتاب حاضر دون أن يناوله الكتاب بيده، لأن الإذن إنما يستفاد من اللفظ =

وكلاهما^(١) تجوز الرواية به فيقول حدثني أو أخبرني إجازة^(٢)، فإن لم يقل إجازة لم يجز، وجوزه قوم^(٣)، وهو فاسد؛ لأنه يشعر بسماعه منه وهو كذب^(٤).

وحكي عن أبي حنيفة وأبي يوسف أنه لا تجوز الرواية بالمناولة

= لا من إعطاء الكتاب؛ لأنه لو اقتصر على إعطائه الكتاب ولم يقل له اروه عني لم تجز الرواية، وإنما جازت بلفظ الإذن فدل على أنه المستقل بها، وإنما سمي هذا مناولة لأن المحدثين اصطلاحوا على أن أحدهم يناول الآخر كتاباً فيقول اروه عني عادة واتفاقاً لا اشتراطاً لإعطاء الكتاب في المناولة، وحينئذ تصير المناولة نوع إجازة. والحاصل: أن الإجازة شرط في المناولة والكتابة، وأنت خبير بأن الإجازة كافية، وإذا كانت المناولة بدونها لا تعتبر فحينئذ لا معنى للمناولة، وإنما هي زيادة تكلف أحدثه بعض المحدثين بلا فائدة، قاله الغزالي في المستصفى. قلت: لا نسلم أنه لا معنى لها لأن اقتران الإجازة بالمناولة أعلى درجات الإجازة، فالمناولة تفيد الإجازة قوة.

(١) قوله: «وكلاهما» أي: كل من الإجازة المجردة والإجازة المقترنة بالمناولة يجوز الرواية به.

(٢) قوله: «فيقول حدثني أو أخبرني إجازة» أي أو مناولة أو أخبرني إجازة ومناولة. والحاصل: أنه لا بد أن يبين صورة الإذن ككونه بالإذن وهذا هو المختار الذي عليه الجمهور.

(٣) قوله: «وجوزه قوم» حكى الواسطي في شرح المختصر الجواز عن الزهري ومالك، قال: وكان الحافظ أبو نعيم الأصبهاني يطلق أخبرنا فيما يرويه بالإجازة، روي عنه أنه قال: أنا إذا قلت حدثنا فهو سماعي، وإذا قلت أخبرنا على الإطلاق فهو إجازة من غير أن أذكر فيه إجازة أو كتابة أو كتب إلي أو أذن لي في الرواية عنه.

(٤) قوله: «وهو فاسد... إلخ» الضمير للجواز، وعلله بأنه يشعر بسماعه منه وذلك الإشعار لا يخلو عن طرف من التدليس لما فيه من الاشتراك والاشتباه بما إذا كتب إليه ذلك الحديث بعينه. وقال أبو جعفر بن حمدان النيسابوري: كلما قال البخاري قال لي فلان فهو عرض ومناولة، ثم قال اعلم أن المنع من إطلاق حدثنا وأخبرنا في الإجازة لا يزول بإباحة المجيز لذلك كما اعتاده قوم من المشايخ من قولهم في إجازاتهم لمن يجيزون له إن شاء قال حدثنا وإن شاء قال أخبرنا فليعلم ذلك.

والإجازة وليس بصحيح، لأن المقصود معرفة صحة الخبر لا عين الطريق^(١).

وقوله هذا الكتاب مسموعي فاروه عني في التعريف كقراءته والقراءة عليه^(٢).

فأما إن قال سماعي ولم يقل إروه عني فلا يجوز الرواية عنه لأنه لم يأذن، فلعله لا يجوز الرواية لخلل يعرفه. وكذا لو قال عندي شهادة، لا يشهد بها ما لم يقل أذنت لك أن تشهد على شهادتي، فالرواية شهادة والإنسان قد يتساهل في الكلام^(٣) لكن عند الجزم بها يتوقف.

(١) قوله: «لا عين الطريق» الذي هو ثابت بها، وذلك لأن طريق الحديث الذي هو قول الراوي حدثنا فلان عن فلان إلى آخر السند إنما هو وسيلة إلى معرفة صحة الحديث ومعرفة صحة مقصده، والقاعدة: أن المقاصد إذا حصلت بدون الوسائل سقطت لأنها ليست مقصودة لنفسها، ومعرفة صحة الخبر حاصلة بالإجازة والمناولة لأن المخبر عدل جازم بالإذن في الرواية، والظاهر أنه ما أذن إلا فيما هو عالم بصحته وروايته له. وقد صنف أبو بكر أحمد بن ثابت الخطيب البغدادي جزءاً في الإجازة للمعدوم وحكى حججه وأقوال الناس فيه فالموجود أولى. أقول: هذا إنما هو باعتبار المحدثين المجيزين، وأما في زمننا فإنه قد يكون المجيز أشبه بالعامي، وقد يجيز بكتاب لا يعرف منه إلا اسمه، وقد حصلت لنا إجازات بمسند الإمام أحمد ومسند عبدالرزاق وابن أبي شيبة وغيرهم من أناس ما رأوا هذه الكتب ولا اطلعوا عليها، فما فائدة هذه الإجازة؟ فليتبصر المجاز وليعلم عمن يستجيز.

(٢) قوله: «وقوله... إلخ» قوله مبتدأ وقوله كقراءته متعلق بمحذوف هو الخبر وضمير كقراءته وعليه للشيخ.

(٣) قوله: «والإنسان قد يتساهل... إلخ» جواب سؤال مقدر تقديره أن يقال: لو علم أن في روايته خللاً لما قال له خذ هذا الكتاب، أو هو سماعي لأنه تغرير للسامع بالرواية عنه، فيكون غشاً في الدين. والجواب: أن الإنسان قد يتساهل في الكلام وعند العمل والجزم والتحقيق يتوقف، وحينئذ لا يمتنع أن يقول له خذ هذا الكتاب ليستفيد به نظراً، أو هو سماعي ترغيباً له في الرواية عنه لغيره أو لذلك الكتاب بعينه، بشرط أن يتحقق حال روايته له فيما بعد.

وكذلك لو وجد شيئاً مكتوباً بخطه لا يرويه عنه^(١) لكن يجوز أن يقول وجدت بخط فلان. أما إذا قال العدل هذه نسخة من صحيح البخاري^(٢) ليس له أن يروي عنه، وهل يلزم العمل به؟ فقيل: إن كان مقلداً فليس له العمل به لأن فرضه تقليد المجتهد، وإن كان مجتهداً لزمه لأن أصحاب رسول الله ﷺ كانوا يحملون صحف الصدقات إلى البلاد وكان الناس يعتمدون عليها بشهادة حاملها بصحتها دون أن يسمعها كل واحد منه فإن ذلك يفيد سكون النفس وغلبة الظن، وقيل لا يجوز العمل بما لم يسمعه، والله أعلم.

فصل

إذا وجد سماعه بخط يوثق به جاز له أن يرويه وإن لم يذكر سماعه إذا غلب على ظنه أنه سمعه وبه قال الشافعي. وقال أبو حنيفة: لا يجوز

(١) قوله: «وكذلك لو وجد شيئاً... إلخ» أي: إذا وجد شيئاً بخط شيخه أو بخط غير شيخه لا يجوز أن يقول حدثنا أو أخبرنا لأنه كذب، لكن يقول وجدت بخط فلان كذا وكذا، وتسمى الوجادة وهي فعالة من وجد الشيء يجده وجداناً إذا صادفه ولقيه، والوجادة بكسر الواو لفظ مولد ولده أهل الفن واستعملوه فيما أخذ من العلم من صحيفة بغير سماع ولا إجازة ولا مناولة، واعلم أنه يقول وجدت إذا كان واثقاً بالخط، وأما إذا لم يكن واثقاً به فإنه لا يجزم بل يقول وجدت عنه أو بلغني عنه أو وجدت بخط قيل إنه خط فلان أو ظننت أنه خطه أو ذكر كاتبه أنه خطه ونحو ذلك مما يفصح بأنه خطه. وحكم المروي بالوجادة المجردة عن الإجازة الانقطاع أو التعليق، وقال ابن كثير: الوجادة ليست من باب الرواية وإنما هي حكاية عما جده في الكتاب، وإن تكن الوجادة بغير خط القائل ووثقت بالنسخة المقابلة بالأصل مع ثقة فلك أن تقول قال ونحوها من ألفاظ الجزم.

(٢) قوله: «من صحيح البخاري... إلخ» لا يختص الكلام بذلك الصحيح بل مثله صحيح مسلم أو الترمذي أو مسند أحمد وغيرها من مصنفات المحدثين الموثوق بهم. وقوله: «ليس له أن يروي عنه» أي: عن ذلك القائل، سواء كان مجتهداً أو مقلداً لعدم الإذن له في الرواية.

قياساً على الشهادة^(١). ولنا ما ذكرنا من اعتماد الصحابة على كتب النبي ﷺ، ولأن مبنى الرواية على حسن الظن وغلبته بناء على دليل وقد وجد ذلك، والشهادة لا نسلمها على إحدى الروایتين، وعلى الأخرى الشهادة أكد لما علم بينهما من الفروق، والله أعلم.

فصل

إذا شك في سماع حديث من شيخه لم يجوز أن يرويه عنه: لأن روايته عنه شهادة عليه، فلا يشهد بما لم يعلم. وإن شك في حديث من سماعه والتبس عليه لم يجوز أن يروي شيئاً منها مع الشك، لما ذكرنا. فإن غلب على ظنه في حديث أنه مسموع، فقال قوم: يجوز اعتماداً على غلبة الظن، وقيل لا يجوز لأنه يمكن اعتبار العلم بما يرويه، فلا يجوز أن يرويه مع الشك فيه كالشهادة.

فصل

إذا أنكر الشيخ الحديث وقال لست أذكره لم يقدح ذلك في الخبر في قول إمامنا ومالك والشافعي وأكثر المتكلمين^(٢). ومنع منه الكرخي قياساً

(١) قوله: «لا يجوز قياساً على الشهادة» أي: لو وجد شهادة بخط فشك وتردد فيها لا يجوز له أن يشهدا لأن الشهادة لا بد فيها من الجزم والعلم.

(٢) قوله: «فصل إذا أنكر الحديث... إلخ» اعلم أن إنكار الأصل لرواية الفرع إما أن يكون مع الجزم بالإنكار أو مع التردد فيه، فإن كان مع الجزم فإما أن يكون إنكار تكذيب للفرع أو لا، فإن كان إنكار تكذيب للفرع فحكى الأمدى الإجماع على أنه لا يقبل؛ لأن كل واحد منهما يكذب الآخر وأحدهما كاذب لا بعينه، وإن لم يكن إنكار تكذيب أو كان إنكار الأصل غير جازم بل كان شاكاً في رواية الفرع فهو غير قادح فيها ويجب قبوله والعمل به عندنا وهو قول مالك والشافعي وأكثر المتكلمين، ومنع منه الكرخي في قول المصنف والغزالي في المستصفى وصاحبي المنتهى والتنقيح.

على الشهادة وليس بصحيح، لأن الراوي عدل جازم بالرواية فلا نكذه بل قال لست أذكره، فيمكن الجمع بين قوليهما بأن يكون نسيه فإن النسيان غالب على الإنسان، وأي محدث يحفظ جميع حديثه؟ فيجب العمل به جمعاً بين قوليهما، والشهادة تفارق الرواية في أمور كثيرة^(١).

منها: أنه لا تسمع شهادة الفرع مع القدرة على الأصل، والرواية بخلافه فإن الصحابة كان بعضهم يروي عن بعض مع القدرة على مراجعة النبي ﷺ، ولهذا كان يلزمهم قبول قول رسله وسعته من غير مراجعة. وأهل قبا تحولوا إلى القبلة بقول واحد من غير مراجعة، وأبو طلحة وأصحابه قبلوا خبر الواحد في تحريم الخمر من غير مراجعة، والله أعلم.

وقد روى ربيعة بن عبد الرحمن، عن سهيل، عن أبيه، عن أبي هريرة، أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد، ثم نسيه سهيل^(٢) فكان بعده يقول: حدثني ربيعة عني أنني حدثته، فلا ينكره أحد من التابعين.

= قال القرافي: مذهب أكثر أصحابنا والشافعية والحنفية إذا شك الأصل في الحديث لا يضر، ذلك خلافاً للكرخي، وحكى بعض أهل الأصول الخلاف مع الحنفية، وقال مذهبهم على ذلك لردهم حديث ربيعة بن عبد الرحمن في الحكم بشاهد ويمين.

(١) قوله: «والشهادة تفارق الرواية» هو جواب عن قولهم ومنع منه الكرخي قياساً على الشهادة، أي قال الكرخي: لو جاز العمل برواية الفرع مع نسيان الأصل لجاز العمل بشهادة الفرع مع نسيان الأصل والتالي باطل بالاتفاق. وحاصل الجواب: بالفرق بأن الشهادة أضيقت وأكد من الرواية فيغتنر فيها ما لا يغتنر في الشهادة ويجب أيضاً بما ذكره المصنف.

(٢) قوله: «ثم نسيه سهيل» يعني ابن أبي صالح. قال عبدالعزيز بن محمد الدراوردي: لقيت سهيلاً فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه. وقد روى كثير من الأكابر أحاديث نسوها بعدما حدثوا بها عن سمعها منهم، فكان أحدهم يقول: حدثني فلان عني عن فلان بكذا وكذا. ومنها حديث سليمان بن موسى عن الزهري عن عروة عن عائشة عن رسول الله ﷺ: «إذا نكحت المرأة بغير إذن وليها فنكاحها باطل» الحديث. قال ابن جريج لقيت الزهري فسألته عن هذا الحديث فلم يعرفه، وقد =

فصل

انفراد الثقة في الحديث بزيادة مقبول^(١) سواء كانت لفظاً أو معنى^(٢)، لأنه لو انفرد بحديث لَقَبَل^(٣)، فكذلك إذا انفرد بزيادة. وغير ممتنع أن ينفرد بحفظ الزيادة، إذ أن المحتمل أن يكون النبي ﷺ ذكر ذلك في مجلسين^(٤)

= جمع الحافظ أبو بكر الخطيب البغدادي في هذا المعنى كتاباً سماه أخبار من حَدَّث ثم نسي.

(١) قوله: «فصل انفراد الثقة بالحديث... إلخ» قال الحافظ ابن الصلاح: زيادة الثقة فن لطيف تستحسن العناية به، وقد كان أبو بكر بن زياد النيسابوري وأبو نعيم الجرجاني مذكورين بمعرفة زيادات الألفاظ الفقهية في الحديث.

(٢) قوله: «سواء كان لفظاً أو معنى» مثال اللفظية قوله: ربنا لك الحمد ولك الحمد، فإن الواو زيادة في اللفظ لا في المعنى. والمعنوية هي الزيادة التي تفيد معنى زائداً، كقوله عليه الصلاة والسلام: «إذا اختلف المتبايعان والسلعة قائمة تحالفا وترادا» فإن الأكثرين ممن روى هذا الحديث لم يذكروا «والسلعة قائمة».

(٣) قوله: «لأنه لو انفرد... إلخ» هذا دليل المسألة من جهة القياس. والمعنى: إذا قبل الحديث المستقل ممن انفرد به فغير المستقل أولى بالقبول، لأن الزيادة تابعة لغيرها، وأيضاً إن انفراد الثقة بالزيادة ممكن وقد أخبر به الثقة، وكل ممكن أخبر به الثقة وجب قبوله، فانفراد الثقة بالزيادة يجب قبوله.

(٤) قوله: «إذ من المحتمل... إلخ» مثاله حديث أبي سعيد الخدري فإنه روى حديث الذي يمينه الله تعالى في الجنة فيتمنى حتى تنقطع به الأمانى فيقول الله عز وجل. فإن لك ما تمنيت ومثله معه، فقال أبو هريرة: وكان يسمع هذا الحديث من أبي سعيد فإن لك ما تمنيت وعشرة أمثاله، فقال أبو سعيد: لم أسمع إلا ومثله معه، فقال أبو هريرة: قد سمعت رسول الله ﷺ يقول وعشرة. فهذا محتمل إنهما كانا في مجلس واحد وإن النبي ﷺ أتى باللفظين أحدهما بعد الآخر بوحى أو إلهام، فسمع أبو سعيد ومثله معه وشغل بعارض عن سماع وعشرة أمثاله وسمعها أبو هريرة، ويحتمل أنه كان في مجلسين غاب أبو سعيد عن أحدهما. هكذا في رواية للإمام أحمد وفيها: ثم قال أحدهما لصاحبه حدث بما سمعت وأحدث بما سمعت، وله في رواية أخرى عن أبي سعيد لك هذا وعشرة أمثاله كرواية أبي هريرة، ولعله لما ذكره تذكر فوافق.

وذكر الزيادة في أحدهما ولم يحضرها الناقص. ويحتمل أن راوي الناقص دخل في أثناء المجلس^(١)، أو عرض له في أثناءه ما يزعجه^(٢)، أو ما يدهشه عن الإصغاء، أو يوجب له القيام قبل التمام، أو سمع الكل ونسي الزيادة. والراوي للتمام عدل جازم بالرواية فلا يكذبه مع إمكان تصديقه، فإن علم أن السماع كان في مجلس واحد، فقال أبو الخطاب: يقدم قول الأكثرين^(٣) وذوي الضبط، فإن تساوا في الحفظ والضبط قدم قول المثبت، وقال القاضي إذا تساوى فعلى روايتين.

(١) قوله: «ويحتمل أن راوي الناقص دخل في أثناء المجلس» وقد فاته بعض الحديث فرواه من سمعه دونه كما روى عقبة بن عامر قال: كانت علينا رعاية الإبل فجاءت نوتي أراعها فراوحتها بعشي فأدركت رسول الله ﷺ قائماً يحدث الناس، فأدركت من قوله: «ما من مسلم يتوضأ فيحسن وضوءه ثم يقوم فيصلي ركعتين مقبل عليهما بقلبه ووجهه إلا وجبت له الجنة»، فقلت: ما أجود هذا! فإذا هو عمر بن الخطاب بين يدي يقول التي قبلها أجود منها، قال: «ما منكم من أحد يتوضأ فيسبغ الوضوء ثم يقول أشهد أن لا إله إلا الله وأن محمداً عبده ورسوله إلا فتحت له أبواب الجنة الثمانية يدخل من أيها شاء»، رواه مسلم في صحيحه.

(٢) قوله: «أو عرض له في أثناءه ما يزعجه» مثاله: ما روي عن عمران بن حصين قال: دخلت على النبي ﷺ وعقلت ناقتي بالباب، فأتى ناس من أهل اليمن فقالوا: يا رسول الله جئنا لتنفقه في الدين ولنسألك عن أول هذا الأمر ما كان؟ قال: «كان الله ولم يكن معه شيء، وكان عرشه على الماء. ثم خلق السموات والأرض وكتب في الذكر كل شيء»، قال عمران: ثم أتاني رجل فقال يا عمران أدرك ناقتك فقد ذهبت، فانطلقت أطلبها فإذا السراب يتقطع دونها، وأيم الله لوددت أنها ذهبت ولم أقم، والحديث مشهور.

(٣) قوله: «يقدم قول الأكثرين» سواء كانوا رواة الزيادة أو غيرهم تغلياً لجانب الكثرة لأن الخطأ عنهم أبعد، فإن استوا في الكثرة قدم الأحفظ والأضبط لأن الحفظ والضبط مما يصلح الترجيح بهما، فإن استوا في الكثرة والحفظ والضبط قدم قول المثبت على قول النافي. وقال القاضي أبو يعلى: فيه روايتان، وقال في التحرير وفي العدة للقاضي أبي يعلى: نصه الأخذ بالزائد وهو مذهبنا وأطلق، وحكي عن الشافعي والأكثر ومنعه جماعة، وروي عن أحمد: «وأول» انتهى. أي: =

فصل

وتجوز رواية الحديث بالمعنى^(١) للعالم المفرق بين المحتمل وغير المحتمل، والظاهر والأظهر، والعام والأعم، عند الجمهور^(٢) فيبدل لفظاً مكان لفظ^(٣) فيما لا يختلف الناس فيه كالألفاظ المترادفة، مثل القعود

= بتشديد الواو بالبناء للمجهول، وهذا يدل على أن أبا يعلى أطلق في موضع واختار الأخذ بالزائد في العدة، ويقتضي قوله: «وأول» ترجيح رواية الأخذ بالزيادة على رواية المنع.

تنبيه: قد تكون الزيادة في الحديث رافعة للإشكال مزيلة للإجمال والاحتمال وقد تكون دالة على إرادة القدر المشترك لا على خصوصية الزيادة أو ضدها. مثال الأول: قوله عليه الصلاة والسلام: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث»، فإن هذا اللفظ محتمل لأن يكون معناه أنه يدفع الخبث عن نفسه لقوته، ويحتمل أن معناه أنه يضعف عن حمل الخبث لضعفه، فجاء الحديث عند أحمد وابن ماجه إذا بلغ الماء قلتين لم ينجسه شيء، فكانت هذه الزيادة رافعة للإشكال مزيلة للاحتمال.

ومثال الثاني: حديث: «إذا ولغ الكلب في إناء أحكمم فاغسلوه سبعاً إحداهن بالتراب» وفي لفظ: «أولاهن»، وفي لفظ: «أخراهن بالتراب»، فالتقييد بالأول والأخرى تضاد لا سبيل معه إلى الجمع بين الروایتين، فكان ذلك دليلاً على إرادة القدر المشترك وهو غسلة واحدة بتراب أيتهن كانت، وقد تكون الزيادة دالة على أمور آخر تعرف بالنظر في الحديث واعتباره بقوانين أصول الفقه.

(١) قوله: «فصل وتجوز رواية الحديث بالمعنى... إلخ» حاصله: أن الراوي إما غير عالم بمقتضيات الألفاظ والفرق بينهما من جهة الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص فلا يجوز له الرواية بالمعنى، وإما عالم بذلك ففيه تفصيل: وهو إن كان المعنى غير مطابق للفظ لم يجز، وإن كان مطابقاً له جاز. وأشار القرافي إلى المطابقة بقوله: يجوز بثلاثة شروط: أن لا يزيد الترجمة، ولا ينقص، ولا يكون أخفى من لفظ الشارع.

(٢) قوله: «عند الجمهور» ومنهم أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد في رواية عنه.

(٣) قوله: «فيبدل لفظاً مكان لفظ» هكذا رأيت هذه العبارة في نسختين وقعتا بيدي من هذا الكتاب. والظاهر أن بهما إسقاط كلمات من قلم الناسخ لأن قوله: «فيبدل =

والجلوس والصب والإراقة والحظر والتحريم والمعرفة والعلم، وسائر ما لا يشك فيه ولا يتطرق إليه الاستنباط والفهم^(١)، ولا يجوز إلا فيما فهمه قطعاً دون ما فهمه بنوع استنباط واستدلال يختلف فيه. ولا يجوز أيضاً للجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ. ومنع منه بعض أصحاب الحديث مطلقاً^(٢)

= لفظاً قول لقوم غير الأولين، فالأقوال ثلاثة وإليك عبارة المستصفي حيث أن المصنف يستمد منه حتى ظن أنه اختصره منه قال: مسألة نقل الحديث بالمعنى دون اللفظ حرام على الجاهل بمواقع الخطاب ودقائق الألفاظ، أما العالم بالفرق بين المحتمل وغير المحتمل، والظاهر والأظهر، والعام والأعم، فقد جوز له الشافعي ومالك وأبو حنيفة وجماهير الفقهاء أن ينقله على المعنى إذا فهمه. وقال فريق: لا يجوز له إلا إبدال اللفظ بما يرادفه ويساويه في المعنى، كما يبذل القعود بالجلوس، والعلم بالمعرفة، والاستطاعة بالقدرة، والإبصار بالإحساس بالبصر، والحظر بالتحريم، وسائر ما لا يشك فيه. هذا كلامه، فعلى هذين النسختين أدخل المصنف قول ذلك الفريق في قول الجمهور. هكذا تحرير هذا المقام فليتنبه.

(١) قوله: «ولا يتطرق إليه الاستنباط والفهم» المراد فيما يكون فيه الاستنباط والفهم متفاوتاً، لا فيما لا يكون متفاوتاً كالقعود والجلوس. والحاصل: أنه لا يجوز إلا فيما فهمه قطعاً لا فيما فهمه بنوع استدلال يختلف فيه الناظر.

(٢) قوله: «ومنع منه بعض أهل الحديث مطلقاً» فقالوا: يجب نقل اللفظ بصورته من غير فرق بين العارف وغيره كما يدل عليه قوله مطلقاً، ونقله القاضي الشافعي عن كثير من السلف وأهل التحري في الحديث، وقال أنه مذهب مالك. ونقله الجويني والقشيري عن معظم المحدثين، وحكي عن أبي بكر الرازي من الحنفية، وهو مذهب الظاهرية نقله عنهم القاضي عبد الوهاب، ونقله ابن السمعاني عن عبد الله بن عمر وجماعة من التابعين منهم ابن سيرين، وبه قال الأستاذ أبو إسحاق الإسفرائيني، ونقله العلاء المرداوي رواية عن أحمد، ولا يخفى ما في هذا المذهب من الحرج البالغ والمخالفة لما كان عليه السلف والخلف من الرواة كما تراه في كثير من الأحاديث التي يرويها جماعة، فإن غالبها بألفاظ مختلفة مع الاتحاد في المعنى المقصود، بل قد ترى الواحد من الصحابة فمن بعدهم يأتي في بعض الحالات بلفظ في رواية وفي أخرى بغير ذلك اللفظ مما يؤدي معناه. وهذا أمر لا شك فيه.

لقول النبي ﷺ «نضر الله امرءاً سمع مقالتي فادّأها كما سمعها فرب مبلغ أوعى من سامع».

ولنا الإجماع على جواز شرح الشرع للعجم بلسانهم^(١)، فإذا جاز إبدال كلمة عربية بعجمية ترادفها فبعبارة أولى. وكذلك كان سفراء النبي ﷺ يبلغونهم أوامره بلغتهم، وهذا لأننا نعلم أنه لا يعتد باللفظ وإنما المقصود فهم المعنى وإيصاله إلى الخلق^(٢). ويدل على ذلك أن الخطب

= فإن قلت: فما تقول فيما رواه البخاري ومسلم وأبو داود والنسائي والترمذي وقال: حديث حسن صحيح عن البراء بن عازب رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «إذا أخذت مضجعتك فتوضأ وضوءك للصلاة ثم اضطجع على شقك الأيمن ثم قل اللهم أسلمت وجهي إليك وفوضت أمري إليك وألجأت ظهري إليك رهبة ورجبة إليك لا ملجأ ولا منجأ منك إلا إليك آمنت بكتابك الذي أنزلت ونيك الذي أرسلت. فإن مت في ليلتك مت على الفطرة». قال فرددتهم لاستذكرهن فقلت: آمنت برسولك الذي أرسلت، فقال: «قل آمنت بنبيك الذي أرسلت» فانكر عليه إبدال لفظ النبي بالرسول وهما متساويان، وهذا يدل على اعتبار نقل اللفظ بصورته.

قلنا في الجواب عنه: أن فائدة قوله عليه السلام له قل ونيك الذي أرسلت، إما عدم الإلتباس بجبريل فإنه رسول الله إلى الأنبياء فلو قال وبرسولك لالتبس به، وإنما مقصوده ههنا الإيمان به عليه السلام لأنه يستلزم الإيمان بجبريل وغيره مما يجب الإيمان به بخلاف العكس، أعني: أن الإيمان بجبريل لا يستلزم الإيمان بالنبي عليه السلام، أو تكون فائدة ذلك الجمع في الحديث بين لفظي النبوة والرسالة في قوله ونيك الذي أرسلت، وإحداهما أعم من الأخرى، والجمع بينهما أبلغ في الإيمان وأفخم للرسول عليه السلام.

(١) قوله: «ولنا الإجماع على جواز شرح الشرع للعجم بلغاتهم» في هذا الاستدلال نظر لأن التفسير بالعجمية إنما كان لضرورة معرفة معنى الشرع للعجم، وإذا فسر الحديث بغير لغة العرب خرج عن كونه حديثاً.

(٢) قوله: «لأننا نعلم أنه لا يعتد باللفظ... إلخ» بيانه: لا يخفى أن التعبد في الحديث بالمعنى لأنه المقصود لا باللفظ، بخلاف القرآن فإن التعبد بمعناه للإبلاغ، وبلفظه للتلاوة والإعجاز بدليل الحروف المقطعة في أوائل السور، فإنه ليس لها معنى يفهم =

المتحدة والوقائع رواها الصحابة بألفاظ مختلفة، ولأن الشهادة أكد من الرواية، ولو سمع الشاهد شاهداً يشهد بالعجمية جاز أن يشهد على شهادته بالعربية، ولأنه تجوز الرواية عن غير النبي ﷺ بالمعنى^(١) فكذلك عنه، فإن الكذب فيهما حرام والحديث حجة لنا^(٢) لأنه ذكر العلة وهو اختلاف الناس

= فيمثل، ونحن متعبدون بلفظها والأجر يترتب عليها على كل حرف عشر حسنات كسائر حروف القرآن.

(١) قوله: «ولأنه تجوز الرواية... إلخ» يعني أن تبديل اللفظ بما يؤدي معناه جائز في غير السنة كالتخاطب الجاري بين الناس، فكذلك ينبغي أن يكون في السنة لأن المحذور من ذلك إنما هو الكذب وهو حرام في السنة وغيرها من محاورات الناس، وقد جاز في أحدهما فليجز في الآخر. قلت: وفي هذا نظر وذلك لأنه قياس مع الفارق، إذ الكذب على السنة كذب على النبي ﷺ وقد قال: «ليس الكذب علي كالكذب على غيري».

(٢) قوله: «والحديث حجة لنا... إلخ» أراد به حديث: «نضر الله امرءاً» الذي استدل به الخصم، وقوله: «حجة لنا» أجاب بالقول بالموجب الآتي بيانه في آخر القياس وحاصله: أن الموجب اقتضى أن الراوي يؤدي الحديث كما سمعه، والراوي بالمعنى المطابق يؤدي كما سمع، سلمناه ولكن دعا له لأنه الأولى إذ لا ريب في أن الأولى نقل اللفظ على صورته ولم يمنعه أن ينقل المعنى.

تتمة: قال ابن الصلاح بعد أن ذكر الخلاف في المسألة: إن هذا الخلاف لا نراه جارياً ولا أجراه الناس فيما نعلم فيما تضمنته بطون الكتب، فليس لأحد أن يغير لفظ شيء من كتاب مصنف ويثبت بدله فيه لفظاً آخر بمعناه، فإن الرواية بالمعنى رخص فيها من رخص لما كان عليهم في ضبط الألفاظ، والجمود عليها من الحرج والنصب، وذلك غير موجود فيما اشتملت عليه بطون الأوراق والكتب، لأنه إن ملك تغيير اللفظ فليس يملك تغيير تصنيف غيره.

وينبغي لمن روى حديثاً بالمعنى أن يتبعه بأن يقول: أو كما قال، أو نحو هذا، أو ما أشبه ذلك من الألفاظ، روى ذلك [جماعة] من الصحابة عن ابن مسعود وأبي الدرداء وأنس رضي الله عنهم. قال أبو بكر الخطيب: والصحابة أرباب اللسان وأعلم الخلق بمعنى الكلام ولم يكونوا يقولون ذلك إلا تخوفاً من الزلل لمعرفتهم لما في الرواية على المعنى من الخطر، وقال النووي في شرح خطبة الإمام مسلم بعد أن ذكر الخلاف في المسألة: هذا في غير المصنفات، أما المصنفات فلا يجوز تغييرها وإن كان بالمعنى، أما إذا وقع في الرواية أو التصنيف غلط فالصواب الذي قاله الجماهير أنه يرويه على =

في الفقه والفهم، ونحن لا نجوزه لغير من يفهم.

جواب آخر أن من روى بالمعنى فقد روى كما سمع ولهذا لا يُعد كذباً. قال أبو الخطاب: ولا يجوز أن يبدل لفظاً بأظهر منه لأن الشارع ربما قصد إيصال الحكم باللفظ الجلي تارة وبالحفي أخرى.

فصل

مراسيل أصحاب النبي ﷺ^(١) مقبولة عند الجمهور^(٢)، وشذ قوم فقالوا لا يقبل مرسل الصحابي إلا إذا عرف بصريح خبره أو بعادته أنه لا يروي إلا عن صحابي وإلا فلا، لأنه قد يروي عن من لم تثبت لنا صحبته. وهذا ليس بصحيح فإن الأمة اتفقت على قبول رواية ابن عباس ونظرائه من أصاغر الصحابة مع إكثارهم، وأكثر روايتهم عن النبي ﷺ مراسيل.

قال البراء بن عازب: ما كل ما حدثناكم به عن رسول الله ﷺ سمعناه منه غير أننا لا نكذب^(٣) وكثير منهم كان يرسل الحديث، فإذا استكشف قال حدثني به فلان، كأبي هريرة وابن عباس^(٤) وغيرهما. والظاهر أنهم لا

= الصواب ولا يغيره في الكتاب، بل ينبه عليه حال الرواية في حاشية الكتاب فيقول: كذا وقع والصواب كذا.

(١) قوله: «فصل مراسيل... إلخ» المرسل في اصطلاح جمهور أهل الحديث هو أن يترك التابعي الواسطة بينه وبين رسول الله ﷺ ويقول: قال رسول الله ﷺ. وأما جمهور أهل الأصول فقالوا: المرسل قول من لم يلق النبي ﷺ: قال رسول الله ﷺ، سواء كان من التابعين أو من تابعي التابعين أو ممن بعدهم، وإطلاق المرسل على هذا وإن كان اصطلاحاً ولا مشاحة فيه، لكن محل الخلاف هو المرسل باصطلاح أهل الحديث. قال الواسطي في شرح المختصر: والشافعي يطلق عليه أي على المرسل المنقطع أيضاً انتهى. والمراد من مرسل الصحابي ما رواه عن النبي ﷺ بواسطة راو آخر لم يسمه.

(٢) قوله: «عند الجمهور» منهم مالك وأبو حنيفة وجمهور المعتزلة وهو أشهر الروایتين عن أحمد واختاره الأمدي.

(٣) قوله: «غير إنا لا نكذب» يعني بل بعضنا يروي بواسطة بعض.

(٤) قوله: «كأبي هريرة وابن عباس» حيث روى الأول حديث: «من أصبح جنباً فلا صوم =

يروون إلا عن صحابي والصحابة معلومة عدالتهم، فإن رَوَوْا عن غير صحابي فلا يروون إلا عن من علموا عدالته والرواية عن غير عدل وَهُمْ بعيد لا يلتفت إليه ولا يعول عليه.

فصل

فأما مراسيل غير الصحابة، وهو أن يقول قال النبي ﷺ من لم يعاصره، أو يقول قال أبو هريرة من لم يدركه، ففيها روايتان: إحداهما: تقبل اختارها القاضي وهو مذهب مالك وأبي حنيفة وجماعة من المتكلمين. والأخرى لا تقبل وهو قول الشافعي^(١) وبعض أهل الحديث وأهل الظاهر.

= له «عن الفضل بن عباس، وروى الثاني: «إنما الربا في النسيئة» عن أسامة بن زيد، وقد تقدم ذلك في مراتب ألفاظ الصحابي.

(١) قوله: «والأخرى لا تقبل وهو قول الشافعي» أطلق القول بالرد عن الشافعي الغزالي في المستصفي، والذي علمناه من شرح الواسطي الشافعي وغيره من مطولات أصول الشافعية ما تراه، قال الواسطي: وفي المرسل مذاهب: أحدها: قبوله - إلى أن قال -: ثانيها: رده وبه قال الشافعي وجماعات، حتى قال القاضي استقرت عليه آراء جهابذة الحفاظ، ونقله مسلم بن الحجاج في صدر الصحيح عن قول أهل العلم بالأخبار، وقال الخطيب هو قول أكثر الأئمة من حفاظ الحديث ونقاد الأثر. ثالثها: قال الشافعي: إن أسنده غيره أو أرسله وشيوخهما مختلفة، أو عضده قول صحابي أو أكثر العلماء، أو عرف أنه لا يرسل إلا عن عدل قبل. كذا حكاه المصنف يعني ابن الحاجب عن الشافعي تبعاً للآمدي.

هذا كلامه، ولم يرتض ابن السبكي ذلك التفصيل عن الشافعي. وناقش ابن الحاجب في رفع الحاجب وقال في أثناء المناقشة: وما نقله عن الشافعي سيعرف أنه ليس على وجهه، ولا نعرف أحداً حكاه كذلك، بل المشهور عنه الرد رأساً، وأنكر قول إمام الحرمين أبي المعالي الجويني: ومخالفة الشافعي في الأصول شديدة، فإنه ابن بجدةها وملازم أرومتها، ثم قال: الذي لاح لي أن الشافعي لا يرد المراسيل ولكن ينبغي فيها مزيد تأكيد يغلب على الظن. قال: وقد عثرت من كلامه على أنه إذا لم يجد إلا المرسل مع الإقرار بالتعديل على الإجمال عمل به، قال: فكان إضرابه عن المراسيل في حكم تقديم المسانيد عليها.

ولهم دليلان: أحدهما: أنه لو ذكر شيخه ولم يعدله وبقي مجهولاً عندنا لم نقبله، فإذا لم يُسمَّه فالجهل أتم. إذ من لا تعرف عينه كيف تعرف عدالته؟ الثاني: أن شهادة الفرع لا تقبل ما لم يعين شاهد الأصل، فكذا الرواية واقتراق الشهادة والرواية في بعض التعبدات لا توجب فرقاً في هذا المعنى كما لا توجب فرقاً في قبول رواية المجروح والمجهول.

ووجه الرواية الأولى^(١) أن الظاهر من العدل الثقة أنه لا يستجيز أن يخبر عن النبي ﷺ بقول ويجزم به إلا بعد أن يعلم ثقة ناقله وعدالته، ولا يحل له إلزام الناس عبادة أو تحليل حرام أو تحريم مباح بأمر مشكوك فيه، فيظهر أن عدالته مستقرة عنده فهو بمنزلة قوله أخبرني فلان وهو ثقة عدل ولو شك في الحديث ذكر من حدثه لتكون العهدة عليه دونه، ولهذا قال إبراهيم النخعي: إذا رويت عن عبدالله وأسندت فقد حدثني واحد، وإذا أرسلت فقد حدثني جماعة عنه.

= قال ابن السبكي: قلت وهذا لا نعرفه عن الشافعي، والثابت عند رد المراسيل رأساً، وإنما هذا شيء ضعيف ذكره الماوردي.

قال الواسطي: هذا الذي قاله ممنوع، والصواب ما قاله إمام الحرمين، ثم نقل عن النووي أنه قال: قول من قال أن الشافعي لا يقبل المراسيل إلا مرسل سعيد بن المسيب غلط صريح، فإن الشافعي لا يقبل المرسل إذا وجد مسنداً سواء كان من مراسيل سعيد بن المسيب أو غيره. والحاصل: أن الأصوليين من الشافعية اختلفوا اختلافاً طويلاً في مذهب الشافعي في المرسل، والذي استقر عليه رأي جمهورهم وأساطينهم التفصيل، ليس الرد مطلقاً.

وحاصل مذهبه أن الحديث إن كان من مراسيل الصحابة، أو كان قد أسنده غير من أرسله، أو أرسله راو آخر من غير طريق الأول، يعني اختلفت طرق إرساله، فيتعاضد بعضها ببعض أو يكون المرسل قد عرف من حاله أنه لا يروي إلا عن عدل، أو عضده قول صحابي أو قول أكثر أهل العلم فهو حجة، ووافقه على ذلك أكثر أصحابه والقاضي أبو بكر.

وإذا علمت هذا علمت أن إطلاق المصنف النقل عن الشافعي تبعاً للغزالي ليس بجيد. وقال الطوفي من أصحابنا: التفصيل أحوط والقبول مطلقاً أسهل وأكثر للإحكام.

(١) قوله: «وجه الرواية الأولى» أي: رواية قبول المرسل.

وأما المجهول فإن الرواية عنه ليس بتعديل له في إحدى الروايتين، وفي الأخرى تكون تعديلاً على ما مضى ولا كذلك ههنا. والرواية تفارق الشهادة في أمور كثيرة^(١) منها اللفظ والمجلس والعدد والذكورية والحرية عندهم والعجز عن شهود الأصل والحرية عندهم وأنه لا يجوز لشهود الفرع الشهادة حتى تحملهم إياها شهود الأصل، فيقولوا اشهدوا على شهادتنا، والرواية تخالف هذا فجاز اختلافهما في هذا الحكم.

فصل

ويقبل خبر الواحد فيما تعم به البلوى^(٢)، كرفع اليدين في الصلاة ومس الذِّكْر ونحوه في قول الجمهور. وقال أكثر الحنفية لا يقبل، لأن ما تعم به البلوى كخروج النجاسة من السبيلين يوجد كثيراً وتنتقض به الطهارة، ولا يحل للنبي ﷺ أن لا يشيع حكمه إذ يؤدي إلى إخفاء الشريعة وإبطال صلاة الخلق، فتجب الإشاعة فيه، ثم تتوفر الدواعي على نقله فكيف يخفى حكمه وتقف روايته على الواحد؟ ولنا أن الصحابة قبلوا خبر عائشة في الغسل من الجماع بدون الإنزال، وخبر رافع بن خديج في المخاربة. ولأن الراوي عدل جازم بالرواية وصدقه ممكن فلا يجوز تكذيبه مع إمكان تصديقه، ولأن ما تعم به البلوى يثبت بالقياس^(٣) والقياس مستنبط من الخبر وفرع له، فلأن يثبت بالخبر الذي هو أصل أولى، وما ذكره يبطل بالوتر والقهقهة وخروج النجاسة من غير السبيل وتثنية الإقامة فإنه مما تعم

(١) قوله: «والرواية تفارق الشهادة... إلخ» جواب عن الدليل الثاني.

(٢) قوله: «فيما تعم به البلوى» أي: فيما يكثر التكليف به. وقوله: «ومس الذكر» أي: في نقض الوضوء به. وقوله: «ونحوه» أي: من أخبار الأحاد التي يكثر التكليف بمقتضاها.

(٣) قوله: «ولأن ما تعم به البلوى يثبت بالقياس... إلخ» هذا الرد غير مستقيم، لأن للحنفية أن يقولوا نحن لا نثبت بالقياس مطلقاً، وإنما نثبت بالقياس الجلي المستنبط من خبر مشهور، فيكون القياس في معنى أصله، فإن راعوا هذه القاعدة لم يرد عليهم ما ذكرنا من ثبوت ما تعم به البلوى بالقياس لأنهم لا يشتبهونه بمطلق القياس بل بقياس خاص، وباقي الإلزامات لا مناص لهم عنه.

به البلوى، وقد أثبتوه بخبر الواحد، ولم يكلف الله تعالى رسوله ﷺ إشاعة جميع الأحكام بل كلفه إشاعة البعض ورد الخلق في البعض إلى خبر الواحد كما ردهم إلى القياس في قاعدة الربا، وكان يسهل عليه أن يقول لا تبيعوا المكيل بالمكيل والمطعوم بالمطعوم حتى يستغني عن الاستنباط من الأشياء الستة، فيجوز أن يكون ما تعم به البلوى من جملة ما يقتضي مصلحة الخلق أن يرد فيه إلى خبر الواحد.

فصل

ويقبل خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات، وحكي عن الكرخي أنه لا يقبل لأنه مظنون فيكون ذلك شبهة فلا يقبل، لقوله عليه السلام: «ادروا الحدود بالشبهات»، وهذا غير صحيح، فإن الحدود حكم شرعي يثبت بالشهادة فيقبل فيه خبر الواحد كسائر الأحكام ولأن ما يقبل فيه القياس المستنبط من خبر الواحد فهو بالثبوت بخبر الواحد أولى، وما ذكره يبطل بالشهادة والقياس فإنهما مظهران ويقبلان في الحدود.

فصل

ويقبل خبر الواحد فيما يخالف القياس^(١) وحكي عن مالك أن القياس

(١) قوله: «فصل ويقبل خبر الواحد فيما يخالف القياس» اعلم أن ما هنا إشكالاً واشتباهاً وهو أنه يقال: ما الفرق بين ما يخالف القياس وبين ما يخالف الأصول، والحنفية يمثلونه بخبر المصرة وهو أيضاً مخالف للقياس إذ القياس ضمان المثلي بمثله والتمر ليس مثلاً للبن. والفرق بينهما أن القياس أخص من الأصول إذ كل قياس أصل وليس كل أصل قياساً. فما خالف القياس قد خالف أصلاً خاصاً، وما خالف الأصول يجوز أن يكون مخالفاً لقياس أو نص أو إجماع أو استدلال أو استصحاب أو استحسان أو غير ذلك.

فقد يكون مخالفاً للقياس موافقاً لبعض الأصول، وقد يكون بالعكس كانتقاض الموضوع بالنوم موافق للقياس من جهة أنه تعليق للحكم بمظنته كسائر الأحكام المعلقة بمظانها، وهو مخالف لبعض الأصول وهو الاستصحاب إذ الأصل عدم خروج الحدث، وقد =

يقدم عليه، وقال أبو حنيفة: إذا خالف الأصول أو معنى الأصول لم يحتج به وهو فاسد فإن معاذاً قدّم الكتاب والسنة على الاجتهاد^(١) فَصَوَّبَهُ النبي ﷺ. وقد عرفنا من الصحابة رضي الله عنهم في مجاري اجتهاداتهم أنهم كانوا يعدلون إلى القياس عند عدم النص^(٢)، ولذلك قدّم عمر حديث حمل بن مالك في غرة الجنين، وكان يفاضل بين ديات الأصابع ويقسمها على قدر منافعها، فلما روي عن النبي ﷺ أنه قال في كل إصبع عشر من الإبل رجع عنه إلى الخبر وكان بمحضر من الصحابة، ولأن قول النبي ﷺ كلام المعصوم وقوله، والقياس استنباط الراوي، وكلام المعصوم أبلغ في إثارة غلبة الظن. ثم أصحاب أبي حنيفة قد أوجبوا الوضوء بالنيذ في السفر دون الحضر^(٣)، وأبطلوا الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة دون خارجها، وحكموا في القسامة بخلاف القياس وهو مخالف للأصول.

= ذهب إلى ذلك بعض أهل العلم، وقد يكون مخالفاً لهما جميعاً كخبر المصراة فإن القياس كما دل على ضمان الشيء بمثله كذلك النص والإجماع دل على ذلك، وقد يكون موافقاً لهما كالآثار في تحريم النبيذ موافقة لقياسه على الخمر، والنص والإجماع على تحريمها، والنص على تحريم كل مسكر، فالقسمة رباعية لأن الخبر إما أن يوافق القياس والأصول أو يخالفهما أو يوافق أحدهما دون الآخر، وأصحابنا لم يتركوا حديث القهقهة لمخالفته القياس بل لعدم صحته عندهم.

(١) قوله: «فإن معاذاً قدّم الكتاب» حيث قال له: بم تحكم؟ قال: بكتاب الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: بسنة رسول الله، قال: فإن لم تجد؟ قال: أجتهد رأيي، فصوبه في ذلك. وهو يقتضي تقديم الخبر على الاجتهاد والقياس مطلقاً وإن خالفه، مع أنه لا تظهر فائدة تقديمه عليه إلا إذا خالفه.

(٢) قوله: «عند عدم النص» أي: فمتى وجدوا النص تركوا الاجتهاد له.

(٣) قوله: «ثم أن أصحاب أبي حنيفة... إلخ» هذا نقض على الحنفية وتقريره: أنكم أوجبتم الوضوء بالنيذ في السفر دون الحضر بشرطه عندكم، وأبطلتم الوضوء بالقهقهة داخل الصلاة دون خارجها، وحكمتم في القسامة بخلاف القياس مع أن ذلك مخالف للأصول فقد نقضتم أصلكم. فإن قلتم: محل النزاع إنما هو قبول خبر الواحد فيما يخالف الأصول، وخبر الوضوء بالنيذ وبطلان الوضوء بالقهقهة ليس من أخبار الأحاد عندنا، بل هو متواتر أو مستفيض يصح أن تترك الأصول لمثله بخلاف =

=
 خبر الواحد، قلنا: لا نسلم إن ذلك متواتر ولا أنه مستفيض كما ذكرتم، بل هو
 آحاد عند أئمة النقل وبعضهم يضعفها، والاعتبار في النقل بأئمة لا بكم.
 وقد ذكر الترمذي أن حديث النبي لم يروه إلا أبو زيد وهو كوفي مجهول، وأما
 حديث القهقهة فهو من مراسيل أبي العالية وفي إسناده ومثله ما يمنع الاحتجاج به،
 ثم هو معارض بأن أكثر الروايات الصحيحة فيه إن الأمر إنما كان بإعادة الصلاة
 دون الرضوء، وقد أتينا على إيضاح ما قاله المصنف مع وضوحه.
 وذكر الأملدي تفصيلاً لهذه المسألة نوره باختصار وذلك أنه قال: إن خبر الواحد
 إذا خالف القياس فإن كان أحدهما أخص من الآخر كان القياس مخصصاً للخبر
 تخصيصاً للخصوص للعموم، وعلى مذهب من يرى جواز تخصيص العلة يكون
 الخبر مخصصاً للقياس، وإن لم يكن أحدهما أخص من الآخر وتعارضاً من كل
 وجه وتعذر الجمع بينهما فالخبر مقدم عند الشافعي وأحمد وكثير من الفقهاء.
 والقياس مقدم عند مالك، والوقف مذهب القاضي أبي بكر، قال: والمختار أن
 علة القياس إن كانت منصوبة فخبر الواحد أولى إن قلنا أن التنصيص على العلة لا
 يخرج القياس عن كونه قياساً، لأن دلالة خبر الواحد إما راجحة على دلالة نص
 العلة، أو مساوية لها، أو مرجوحة بالنسبة إليها، وبتقدير رجحانها ومساواتها يكون
 الخبر أولى لدلالته على الحكم من غير واسطة، بخلاف نص العلة إذ دلالته
 بواسطة القياس، وإنما يترجح دلالة نص العلة إذا كانت راجحة على دلالة خبر
 الواحد، فقد ترجح خبر الواحد على تقديرين فكان أولى مما يترجح على تقدير
 واحد، وإن كانت العلة مستنبطة فالخبر أولى واستدل بخبر معاذ وغيره.

الأصل الثالث الإجماع

ومعنى الإجماع في اللغة: الاتفاق، يقال أجمعت الجماعة على كذا إذا اتفقوا عليه. ويطلق بإزاء تصميم العزم، يقال أجمع فلان رأيه على كذا إذا صمم عزمه عليه. قال الله تعالى: ﴿فَأَجْمِعُوا أَمْرَكُمْ وَشُرَكَاءَكُمْ﴾.

ومعنى الإجماع في الشرع اتفاق علماء العصر من أمة محمد ﷺ على أمر من أمور الدين^(١). ووجوده متصور فإن الأمة مجمعة على وجوب

(١) قوله: «اتفاق علماء العصر... إلخ» أراد بالعلماء المجتهدين منهم بدليل قوله بعد: ولا خلاف في اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع إلى آخر ما قاله. ولذلك غيره الطوفي في مختصره إلى قوله: واصطلاحاً اتفاق مجتهد العصر من هذه الأمة على أمر ديني. وعليه فغير المجتهد لا يعتبر في الإجماع أصلاً، لا وفاقاً ولا خلافاً. وقوله: «علماء» بالجمع احتراز من اتفاق بعضهم فقط فلا يكون إجماعاً، وقوله: «من أمة محمد» احتراز عن المجتهدين من غيرها كاتفاق علماء اليهود والنصارى ونحوهم على أحكام دينهم فإنه ليس شرعياً بالإضافة إلينا. وقوله: «على أمر من أمور الدين» أي: يتعلق بالدين لذاته أصلاً أو فرعاً احتراز من اتفاق مجتهد العصر على أمر دنيوي كالمصلحة في إقامة متجر أو حرفة، أو على أمر ديني لكنه لا يتعلق بالدين لذاته بل بواسطة، كاتفاقهم على بعض مسائل العربية أو اللغة أو الحساب ونحوه، فإن ذلك ليس إجماعاً شرعياً أو اصطلاحياً، وإن كان إجماعاً شرعياً في الحقيقة لتعلقه بالشرع لكنه ليس بذاته بل بواسطة هذا. واعلم أن أبا محمد تبع الغزالي في هذا التعريف فإنه قال في المستصفى: الإجماع اتفاق أمة محمد خاصة على أمر من الأمور الدينية. إلا أنه غيره بقوله: «اتفاق علماء العصر» وإنما غيره لأن كلام الغزالي يشعر بأنه يوجب أن لا يوجد إجماع أصلاً وإنه باطل بالاتفاق بيانه: أنه يشعر بالاتفاق من لدن بعثته إلى يوم =

الصلوات الخمس وسائر أركان الإسلام^(١)، وكيف يمنع تصويره والأمة كلها متعبدة بالنصوص والأدلة القواطع، معرضون للعقاب بمخالفتها^(٢)، وكما لا

=
القيامة وحينئذ لا يفيد، وأيضاً لو أريد به اتفاقهم في عصر ما فلا يطرد بتقدير اتفاق الأمة مع عدم المجتهدين فيهم فإنه لا يكون إجماعاً مع صدق الحد عليه، ولا ينعكس على تقدير أن يتفقوا على أمر عقلي أو عرفي لتقييد الأمر بالديني. وكلام أبي محمد سالم من هذه الاعتراضات لكن يرد عليه وعلى غيره أن الحد غير مانع لأنه يدخل فيه الإجماع في حياة النبي ﷺ مع أنه لا اعتبار له ولا يسمى إجماعاً، فكان عليه أن يقول: اتفاق مجتهدي أمة محمد بعد وفاته في عصر... إلخ. ويرد عليه أيضاً أن قوله: «علماء العصر» يؤدي إلى عدم ثبوت الإجماع إذ لا إجماع قبل يوم القيامة، وبعد يوم القيامة لا حاجة إليه إلا أن يقال إن آل في العصر للعهد فيكون لعصر واحد معهود، ومع هذا فالتعاريف تصان عن مثل هذا فالأولى أن يقول في عصر من الأعصار.

(١) قوله: «فإن الأمة مجمعة على وجوب الصلوات الخمس... إلخ» هذا دليل على تصور وقوعه. وتقريره: أن الإجماع قد وقع، والوقوع يدل عليه بالإلزام لأن الجواز لازم الوقوع، ووجود الملزم يدل على وجود اللازم، أما وقوع الإجماع فكالإجماع على الصلوات الخمس وأركان الإسلام الخمسة فإنه لا خلاف بين المسلمين في وجوب ذلك، وواجبات كثيرة وأحكام أجمع عليها المسلمون وفيها لا يختلفون. ولقائل أن يقول إن ثبوت هذه المذكورات وأشباهاها إنما هو بالتواتر لا بالإجماع، أجيب بأن الإجماع عليها ثابت، وأما التواتر فيها فمستند الإجماع، أو أنها ثبتت بالتواتر والإجماع معاً أو مرتباً، بمعنى أنه لما تواترت أجمع المسلمون عليها، أو لما أجمع عليها تواترت وكيفما كان فالإجماع فيها ثابت وبه يحصل المقصود.

(٢) قوله: «وكيف يمنع تصويره... إلخ» يرد عليه أن الأمة مع كثرتها واختلاف دواعيها في الاعتراف بالحق والعناد فيه كيف تتفق آراؤها؟ فذلك محال منها كاتفاقهم على أكل الزبيب مثلاً في يوم واحد. ويجاب عنه بأنه لا صارف لجميعهم إلى تناول الزبيب خاصة ولجميعهم باعث على الاعتراف بالحق، كيف وقد تصور إطباق اليهود مع كثرتهم على الباطل؟ فلم لا يتصور إطباق المسلمين على الحق، والكثرة إنما تؤثر عند تعارض الأشباه والدواعي والصوارف، ومستند الإجماع في الأكثر نصوص متواترة وأمور معلومة ضرورة بقرائن الأحوال، والعقلاء كلهم فيه على منهج واحد. هذا بيان كلام المصنف.

يمتنع اتفاقهم على الأكل والشرب لا يمتنع اتفاقهم على أمر من أمور الدين. وإذا جاز اتفاق اليهود مع كثرتهم على باطل فلم لا يجوز اتفاق أهل الحق عليه^(١).

ويعرف الإجماع بالإخبار والمشافهة^(٢) فإن الذين يعتبر قولهم في

= تنمة: جعل الأصفيهاني الخلاف في غير إجماع الصحابة، وقال: الحق تعذر الاطلاع على الإجماع إلا إجماع الصحابة حيث كان المجمعون وهم العلماء منهم في قلة، وأما الآن وبعد انتشار الإسلام وكثرة العلماء فلا مطمع للعلم به، قال: وهو اختيار أحمد مع قرب عهده من الصحابة وقوة حفظه وشدة اطلاعه على الأمور النقلية، قال: والمصنف يعلم أنه لا خبر له من الإجماع إلا ما يجده مكتوباً في الكتب، ومن البين أنه لا يحصل الاطلاع عليه إلا بالسماع منهم أو بنقل أهل التواتر إلينا ولا سبيل إلى ذلك إلا في عصر الصحابة، وأما من بعدهم فلا انتهى. قلت: وإلى هذا ذهب المحقق الطوفي من أصحابنا فإنه قال بعد ما ذكر قريباً من هذا: ولعمري أنه لنعم المذهب فإن كثيراً من الحوادث تقع في أقاصي المغرب والمشرق ولا يعلم بوقوعها من بينهما من أهل مصر والشام والعراق وما والاها وكيف تصح دعوى الإجماع الكلي في مثل هذا؟ وإنما تثبت هذه بإجماع جزئي وهو إجماع الإقليم الذي وقعت فيه.

أما إجماع الأمة قاطبة فيتعذر في مثلها إذ الإجماع عليها فرع العلم بها والتصديق مسبوق بالتصور فمن لا يعلم محل الحكم كيف يتصور منه الحكم بنفي أو بإثبات؟ هذا كلامه وهو الحق الذي ندين الله به. ومال إلى هذا القاضي الشوكاني من المتأخرين في كتابه (إرشاد الفحول) وأطال الكلام فيه وأيده بالامتناع.

(١) قوله: «فلم لا يجوز اتفاق أهل الحق عليه» الضمير عائد إلى الحق.

(٢) قوله: «ويعرف الإجماع... إلخ» جواب سؤال مقدر، تقديره: إن الإجماع على تقدير أنه ليس بمحال هو متعذر لوجوه:

أولها: انتشار المجمعين شرقاً وغرباً وجواز خفاء واحد منهم بأن يكون أسيراً أو محبوساً أو منقطعاً في جبل أو قرية، ولأنه يجوز أن يكون خامل الذكر لا يعرف أنه من المجتهدين.

ثانيها: احتمال أن بعضهم يكذب فيفتي على خلاف اعتقاده خوفاً من سلطان جائر أو مجتهد ذي منصب أفتى بخلافه.

ثالثها: احتمال رجوع أحدهم قبل فتوى الآخر.

الإجماع هم العلماء المجتهدون وهم مشتهرون معروفون فيمكن تعرف أقوالهم من الآفاق. والإجماع حجة قاطعة عند الجمهور، وقال النظام^(١) ليس بحجة، وقال: الإجماع كل قول قامت حجته ليدفع عن نفسه شناعة قوله، وهذا خلاف اللغة والعرف.

ولنا دليلان: أحدهما قول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بُنِيَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ الآية... وهذا يوجب اتباع سبيل المؤمنين^(٢) ويحرم^(٣) مخالفتهم. فإن قيل إنما توعد على مشاقة

= قال الأسنوي في شرح المنهاج: ولأجل هذه الاحتمالات قال الإمام أحمد رضي الله عنه: من ادعى الإجماع فهو كاذب. وقد اضطرب كلام العلماء في الجواب عن هذه الأوجه، فادعى المصنف وغيره أنه يعرف بالإخبار بأن هذا الحكم مجمع عليه كما يقوله ابن المنذر وغيره إلى آخر ما قاله. وقال أبو المعالي: والإنصاف أنه لا طريق لنا إلى معرفة الإجماع إلا في زمن الصحابة.

وقال البيضاوي: أن الوقوف عليه لا يتعذر في أيام الصحابة فإنهم كانوا قليلين محصورين ومجتمعين في الحجاز ومن خرج منهم بعد فتح البلاد كان معروفاً في موضعه انتهى.

قلت: وهذا هو الحق البين، وقول المصنف عن العلماء المجتهدين هم مشتهرون معروفون دعوى بلا دليل، ولو كنا في زمنه وطلبناه بمعرفة مجتهد عصره من أهل الأندلس والهند لربما كان لا يعرف واحداً منهم.

(١) قوله: «وقال النظام» وهو بتشديد الظاء. وذلك أنه ادعى أن الإجماع ليس بحجة، ووافقه على قوله هذا الشيعة والخوارج. ولما أحس بشناعة قوله هذا دفع عن نفسه تلك الشناعة فقال: الإجماع كل قول قامت - أي راجت - حجته.

(٢) قوله: «يوجب اتباع سبيل المؤمنين» أي: وإذا أجمعوا على أمر كان سبيلاً لهم فيكون اتباعه واجباً على كل واحد منهم ومن غيرهم وهو المراد بأن الإجماع حجة، لكن هذا الجواب يلزم منه الدور لأن هذه النصوص التي ذكرها المصنف وغيره ليست قاطعة في الدلالة على ذلك، وإنما دلالتها ظاهرة لكن الظواهر إنما يثبت كونها حجة بالإجماع، فلو أثبتنا كون الإجماع حجة بالظواهر لزم الدور، لكن قد يدعي منع الدور بأن يقال لا نسلم أن الظواهر إنما كانت حجة بالإجماع بل =

الرسول^(١) وترك اتباع سبيل المؤمنين معاً، أو على ترك أحدهما بشرط ترك الآخر، فالتارك لأحدهما بمفرده لا يلحق به الوعيد. ومن وجه آخر وهو أنه إنما ألحق الوعيد لتارك سبيلهم إذا بان له الحق فيه لقوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ﴾ والحق في هذه المسألة من جملة الهدى فيدخل فيها. ويحتمل أنه توعد على ترك سبيلهم فيما صاروا فيه مؤمنين^(٢)، ويحتمل أنه أراد بالمؤمنين جميع الأمة إلى قيام الساعة فلا يحصل الإجماع بقول أهل عصر، ولأن المخالف من جملة المؤمنين فلا يكون تاركاً لاتباع سبيلهم بأسرهم. ولو قدر أنه لم يرد شيئاً من ذلك غير أنه لا ينقطع الاحتمال^(٣)

= بالوضع والعرف اللغوي فإن العرب كانت تستعمل الظواهر في كلامها وتتفاهم بها مقاصدها ولم يكن هناك إجماع ثم وردت أدلة الشرع من الكتاب والسنة على لسان العرب فسلكتنا في الاحتجاج بظواهرها نهجهم في ذلك وحيث لا يلزم الدور المذكور.

(٣) قوله: «وَيُحَرِّمُ» بضم الياء وتشديد الراء مكسورة.

* * *

(١) قوله: «فإن قيل إنما توعد... إلخ» هذا اعتراض من الخصم على الاستدلال بالآية بما حاصله: أن الله تعالى رتب الوعيد على المجموع المركب من المشاققة واتباع غير سبيل المؤمنين، فيكون المجموع هو المحرم أو أحدهما لكن بشرط أن يكون معه الآخر، ولا يلزم من المجموع ولا من المشروط بدون الشرط تحريم كل واحد من أجزائه كتحریم الأختين أو الأجنبيتين بشرط الرضاع، سلمنا أن الوعيد مرتب على كل واحد منهما لكن لا نسلم تحريم اتباع غير سبيلهم مطلقاً بل بشرط تبين الهدى، فإن تبين الهدى شرط في المعطوف عليه لقوله تعالى: ﴿مَنْ بَعْدَ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ﴾، والشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لكونه في حكمه، والهدى عام لاقرانه بالفتكون حرمة اتباع غير سبيل المؤمنين متوقفة على تبين جميع أنواع الهدى، ومن جملة أنواع الهدى دليل الحكم الذي أجمعوا عليه، وإذا تبين ذلك استغني به عن الإجماع فلا يبقى للتمسك بالإجماع فائدة.

(٢) قوله: «ويحتمل أنه توعد... إلخ» أي: لا نسلم أنه يجب اتباع المؤمنين في كل شيء بل في السبيل الذي صاروا به مؤمنين، ويدل عليه أن الآية نزلت في رجل ارتد، ولأنه إذا قال لا تتبع غير سبيل الصالحين فهم منه المنع من ترك الأسباب التي صاروا بها صالحين دون غيرها كالأكل والشرب.

(٣) قوله: «ولو قدر أنه لم يرد شيئاً من ذلك... إلخ» هذا أصعب الاعتراضات على =

والإجماع أصل لا يثبت بالظن. قلنا التوعد على الشيثين يقتضي أن يكون الوعيد على كل واحد منهما منفرداً أو بهما معاً، ولا يجوز أن يكون لاحقاً بأحدهما معيناً، والآخر لا يلحق به وعيد^(١) كقول القائل من زنا أو شرب ماء عوقب، وهذا لا يدخل في القسم الثاني لأن مشاققة الرسول بمفردها تثبت بها العقوبة فثبت أنه من القسم الأول^(٢)، وأما الثاني فلا يصح^(٣) فإنه توعد على اتباع غير سبيل المؤمنين مطلقاً من غير شرط، وإنما ذكر تبين الهدى عُقِيب قوله ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ﴾ وليس بشرط لإلحاق الوعيد على مشاققة الرسول اتفاقاً، فلأن لا يكون شرطاً لترك اتباع سبيل المؤمنين مع أنه لم يذكر معه أولى. وأما الثالث فنوع تأويل وحمل اللفظ على صورة واحدة^(٤).

= الدليل وبيانه: أن هذا النص ليس بقاطع لأن قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ يحتمل وجوهاً منها الوجوه التي ذكرت، وإذا قام الاحتمال كان غايته الظهور، والتمسك بالظاهر إنما يثبت بالإجماع ولولاه لوجب العمل بالدلائل المانعة من اتباع الظن فيكون إثباتاً للإجماع بما لا تثبت حجته إلا به فيصير دوراً كما فصلناه آنفاً.

- (١) قوله: «ولا يجوز أن يكون لاحقاً... إلخ» لأنه لو جاز ذلك لكان قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ لغواً لا فائدة له إذ المشاققة علة مستقلة في ترتيب الوعيد فلا يحتاج إلى ضم شيء إليها وكلام الله يسان عن اللغو.
- (٢) قوله: «من القسم الأول» وهو: أن يكون الوعيد على كل منهما منفرداً.
- (٣) قوله: «وأما الثاني... إلخ» حاصله على ما أوضحناه في الاعتراض: أنا نجيب عنه بوجهين:

أحدهما: لا نسلم أن كل ما كان شرطاً في المعطوف عليه يكون شرطاً في المعطوف، بل العطف إنما يقتضي التشريك في مقتضى العامل إعراباً ومدلولاً.

والثاني: سلمنا أن الشرط في المعطوف عليه شرط في المعطوف لكن لا يضرنا ذلك فإنه لا نزاع في أن الهدى المشروط في تحريم المشاققة إنما هو دليل التوحيد والنبوة لا أدلة الأحكام الفرعية فيكون هذا الهدى شرطاً في اتباع غير سبيل المؤمنين ونحن نسلمه.

- (٤) قوله: «وأما الثالث... إلخ» فهو قوله فيما سبق «ويحتمل أنه توعد... إلخ» وحمل اللفظ على صورة واحدة هي الصورة التي صاروا فيها مؤمنين. وأجيب عن =

الدليل الثاني من السنة قول النبي ﷺ: «لا تجتمع أمتي على ضلالة»^(١)، وروي لا تجتمع على خطأ، وفي لفظ: لم يكن الله ليجمع هذه الأمة على خطأ. وقال: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن وما رأوه قبيحاً فهو عند الله قبيح»^(٢) وقال: «من فارق الجماعة شبراً فقد خلع ربة الإسلام من عنقه»^(٣)، و«من فارق الجماعة مات ميتة

= الرابع: بأن المراد بالمؤمنين هم الموجودون في كل عصر، فإن الله تعالى لما علق الخطاب على مخالفتهم زجراً وترغيباً في الأخذ بقولهم علمنا أن المقصود هو العمل، فانتفى أن يكون المراد جميع المؤمنين الموجودين إلى يوم القيامة.

(١) قوله: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» وجه الاستدلال به أن عمومته ينفي وجود الضلالة، والخطأ ضلالة فلا يجوز الإجماع عليه فيكون ما أجمعوا عليه حقاً. وهذا الحديث رواه الإمام أحمد وأبو داود والطبراني في معجمه الكبير عن أبي بصرة الغفاري مرفوعاً بلفظ: «إن الله أجاركم من ثلاث خلال أن لا يدعو عليكم نبيكم فتهلكوا جميعاً، وأن لا يظهر أهل الباطل على أهل الحق، وأن لا تجتمعوا على ضلال». وقد رواه أبو داود وسكت عنه فهو عنده حجة وأعله ابن القطان فقال: في سنده محمد بن إسماعيل وهو ليس بصدوق. وقال الزركشي في المعبر فيه انقطاع. ورواه الترمذي عن ابن عمر بلفظ: «لا تجتمع هذه الأمة على ضلالة أبداً» وقال حديث غريب. وقال الدارقطني في سنده سليمان بن سفيان الجهني وهو مدني ليس بالقوي ينفرد بما لا يتابع عليه.

ورواه الحاكم وفي سنده خالد بن يزيد، قال الحاكم: وهو شيخ قديم للبغداديين ولو حفظ هذا الحديث لحكمنا له بالصحة وفي الحديث اختلاف. قال الزركشي في المعبر في تخريج أحاديث المنهاج والمختصر: اعلم أن طرق هذا الحديث كثيرة ولا يخلو طريق منها من علة ولكنها يقوي بعضها بعضاً.

(٢) قوله: «ما رآه المسلمون... إلخ» لم يروه الإمام أحمد في المسند ولو كان عنده مما يصح الاحتجاج به لرواه به، ولكن رواه في كتاب السنة عن ابن مسعود موقوفاً وهو حسن. وكذا أخرجه البزار والطيالسي والطبراني وأبونعيم في ترجمة ابن مسعود.

(٣) قوله: «فقد خلع ربة الإسلام... إلخ» مفارقة الجماعة ترك السنة واتباع البدعة، والربة في الأصل: عروة في حبل تجعل في عنق البهيمة أو يدها تمسكها فاستعارها للإسلام، يعني ما يشد للمسلم به نفسه من عرى الإسلام أي حدوده وأحكامه وأوامره ونواهيه. وتجمع الربة على ربق مثل كسرة وكسر ويقال للحي =

جاهلية^(١) وقال: «عليكم بالسواد الأعظم»^(٢)، وقال: «ثلاث لا يغفل عليهن قلب مسلم: إخلاص العمل لله والمناصحة لولاة الأمر ولزوم جماعة المسلمين»^(٣) ونهى عن الشذوذ وقال: «من شذَّ شذَّ في النار»^(٤) وقال: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق لا يضرهم من خذلهم حتى يأتي أمر الله»^(٥) وقال: «من

= الذي تكون به الربة ربق ويجمع على رباق وأرباق. والحديث رواه أحمد وأبو داود والحاكم عن أبي ذر مرفوعاً، لكن هذا الحديث ليس فيه إلا المنع من مفارقة الجماعة فأين هذا من محل النزاع؟ وهو كون ما أجمعوا عليه حجة ثابتة شرعية، وكتاب الله وسنة رسوله موجودان بين أظهرنا وقد وصف الله سبحانه كتابه بقوله: ﴿ونزلنا عليك الكتاب تبياناً لكل شيء﴾ فلا يرجع في تبيين الأحكام إلا إليه، وقوله سبحانه: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾ والرد إلى الله الرد إلى كتابه والرد إلى الرسول الرد إلى سنته.

(١) قوله: «ومن فارق الجماعة... إلخ» هذا الحديث رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال: «من خرج من الطاعة وفارق الجماعة مات ميتة جاهلية» الحديث، ورواه النسائي في المجتبى. فقوله: ميتة بكسر الميم أي على صفة موتهم من حيث هم فوضى لا إمام لهم ويحتمل الإضافة، والمراد مات كما يموت أهل الجاهلية من الضلال وليس المراد الكفر.

(٢) قوله: «عليكم بالسواد الأعظم» هذا بعض حديث رواه ابن ماجه وابن أبي عاصم عن أنس مرفوعاً ولفظه: «أمتي لا تجتمع على ضلالة فإذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم».

(٣) قوله: «ثلاث لا يغفل... إلخ» هو من الإغلال الخيانة في كل شيء، ويروى يغفل بفتح الياء من الغل وهو الحقد والشحناء أي: لا يدخله حقد يزيله عن الحق، ويروى يغفل بالتخفيف من الوغول في الشر، والمعنى أن هذه الخلال الثلاث تستصلح بها القلوب فمن تمسك بها طهر قلبه من الخيانة والدغل والشر و«عليهن» في موضع الحال تقديره: لا يغفل كائناً عليهن قلب مؤمن، وهذا بعض حديث رواه البزار بإسناد حسن رواه ابن حبان في صحيحه من حديث زيد بن ثابت.

(٤) قوله: «من شذَّ... إلخ» أي: من انفرد عن الجماعة وخرج عنهم. وهذا بعض حديث رواه الترمذي عن ابن عمر مرفوعاً وقال: هذا حديث غريب من هذا الوجه. ثم قال: وتفسير الجماعة عند أهل العلم هم أهل الفقه والعلم والحديث. وتمام الحديث: «إن الله لا يجمع أمتي - أو قال أمة محمد ﷺ - على ضلالة ويد الله مع الجماعة ومن شذَّ شذَّ إلى النار».

(٥) قوله: «لا تزال طائفة... إلخ» أخرجه البخاري ومسلم من حديث المغيرة وأخرج =

أراد بحبوحه الجنة فليلزم الجماعة فإن الشيطان مع الواحد وهو من الإثنين أبعد^(١). وهذه الأخبار لم تزل ظاهرة مشهورة في الصحابة والتابعين لم يدفعها أحد من السلف والخلف^(٢)، وهي وإن لم تتواتر آحادها حصل لنا بمجموعها العلم الضروري^(٣) أن النبي ﷺ عظم شأن هذه الأمة وبين

= نحوه مسلم والترمذي وابن ماجه من حديث ثوبان، وأخرج نحوه مسلم أيضاً من حديث عقبة بن عامر. وغاية ما في هذا الحديث أنه ﷺ أخبر عن طائفة من أمته بأنهم يتمسكون بما هو الحق ويظهرون على غيرهم. فأين هذا من محل النزاع؟ ثم قد ورد تعيين هذا الأمر الذي يتمسكون به ويظهرون على غيرهم بسببه، فأخرج مسلم من حديث عقبة مرفوعاً: «لا تزال عصاة من أمتي يقاتلون عن أمر الله قاهرين لعدوهم لا يضرهم من خالفهم حتى تأتيهم الساعة وهم على ذلك»، وأخرجه نحوه هذا اللفظ أحمد وأبو داود من حديث عمران بن حصين وأخرجه مسلم من حديث جابر بن سمرة مرفوعاً بلفظ: «لا يزال هذا الدين قائماً تقاتل عنه عصاة من المسلمين حتى تقوم الساعة».

(١) قوله: «من أراد بحبوحه الجنة... إلخ» بحبوحه الدار وسطها، يقال: بحيج إذا تمكن وتوسط المنزل والمقام. وهذه الجملة بعض من حديث عمر في خطبته بالجابية، رواه الترمذي وقال: هذا حديث حسن صحيح غريب من هذا الوجه، وقد رواه ابن المبارك عن محمد بن سوقة، وقد روي هذا الحديث من غير وجه عن عمر عن النبي ﷺ.

(٢) قوله: «هذه الأخبار لم تزل ظاهرة... إلخ» أما كونها ظاهرة فهذا مسلم لكنه في معناها الذي دلت عليه كما يعلمه من رجع إلى أصولها وجمع بين متفرقاتها وأما كونها نص على المطلوب فلا، ولو سلمنا جميع ما ذكره القائلون بحجية الإجماع وإمكان العلم به فغاية ما يلزم من ذلك أن يكون ما أجمعوا عليه حقاً ولا يلزم من كون الشيء حقاً وجوب اتباعه، كما قالوا: إن كل مجتهد مصيب ولا يجب على مجتهد آخر اتباعه في ذلك الاجتهاد بخصوصه.

(٣) قوله: «وإن لم تتواتر آحادها... إلخ» يشير في كلامه هذا إلى أن آحادها وإن لم تكن بلغت حد التواتر لكنها إذا ضُم بعضها إلى بعض وصلت إلى حد التواتر المعنوي كتواتر جود حاتم وشجاعة علي، لكن هذا غير مسلم لأن فرقاً بين الجهتين يظهر فيما إذا عرضنا على عقولنا الأخبار المدعى أنها تدل على عصمة الأمة والأخبار الدالة على جود حاتم وشجاعة علي، وجدنا عقولنا لا تصدق بالأول =

=
كتصديقنا بالثاني، بلى تصديقها بالثاني أقوى بكثير جداً، ولو كانت متواترة لساوت أخبار علي وحاتم في قوة التصديق بها لأن التواتر يفيد العلم كما سبق، والإدراك العلمي لا يتفاوت بالقوة والضعف.

ألا يرى أن العقل جازم بوجود مكة ومصر وبغداد والبصرة وغيرها من الأماكن المتواترة جزماً متساوياً لتواترها، بخلاف البصرة وضيعة من ضيع العراق، وبخلاف دمشق وقرية من قرأها كالقابون وحرستا وزملكا، فإن الجزم بها غير متساو لعدم تساويها في التواتر، فإن زملكا مثلاً لم يقع الجزم بها إلا عند من عاينها أو قرب منها فتواترت عنده، بخلاف دمشق فإنه يصدق بها من قرب ومن بعد، فإن وجدت في نفسك تفاوتاً بين التصديق بمكة وغيرها من البلاد، وأن مكة أشد تصديقاً فليس ذلك راجعاً إلى حقيقة الجزم بها وبغيرها، وإنما هو راجع إلى طرق الإخبار بمكة في كل عام على لسان من يقصدها من وفود الحجاج، أما الجزم فحقيقته لا تتغير ولا تتفاوت.

وإذا ثبت هذا وجدنا الفرق بين أخبار علي وحاتم والأخبار المذكورة في عصمة الأمة دل على أنها ليست متواترة، وهذه الأخبار دونها في جزم العقل بموجبها وما دون المتواتر لا يكون متواتراً، سلمنا أن الأخبار المذكورة متواترة لكن الاستدلال إنما هو بعمومها وذلك العموم ظني لا قاطع فيحتمل أن المراد منها لا تجتمع أمّتي على ضلالة الكفر ولا يلزم من ذلك عصمتها من الخطأ في الاجتهاد، ولأن الكفر أخص من الخطأ ولا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم، مع أنه إذا اتجه حمل الضلالة على الكفر حمل عليه لفظ الخطأ في قوله: «لا تجتمع» وجعل الكفر مبيناً له.

وبالجملة فالأحاديث المستدل بها إنما تدل على لزوم الجماعة لا لأن الصواب الاجتهادي لازم لها بل لأن إجتماع الكلمة يوقع الهيبة في نفس عدو الإسلام كما يدل عليه حديث: «عليكم بالجماعة فإن الذئب يأكل القاصية»، شبه الشيطان بالذئب والمنفرد عن الجماعة بالشاة المتخلفة عن جماعة الغنم فيحكم الشيطان على المنفرد حكم الذئب على الشاة القاصية.

ولو سلمنا صحة هذه الأحاديث ودلالاتها على عصمة الأمة فهي معارضة بما يناقضها مما حاله في الصحة والشهرة مثل حالها، وهو ما روى أبو هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال: «تفرقت اليهود على إحدى وسبعين أو اثنتين وسبعين فرقة والنصارى مثل ذلك، وتفرق أمّتي على ثلاث وسبعين فرقة» رواه أبو داود وابن =

عصمتها عن الخطأ، وبمثل ذلك نجد أنفسنا مضطرين إلى «تصديق» شجاعة علي، وسخاء حاتم، وعلم عائشة، وإن لم يكن آحاد الأخبار فيها متواتراً، بل يجوز على كل واحد منها الكذب لو جردنا النظر إليه ولا يجوز على المجموع، ويشبه ما يحصل فيه العلم بمجموع قرائن آحاد بها لا ينفك عن الاحتمال ويحصل بمجموعها العلم الضروري.

ومن وجه آخر أن هذه الأحاديث لم تنزل مشهورة بين الصحابة والتابعين يتمسكون بها في إثبات الإجماع، ولا يظهر فيه أحد خلافاً إلى زمن النظام^(١) ويستحيل في مطرد العادة ومستقرها توافق الأمم في أعصار

= ماجه وقال: حديث حسن صحيح. وله من حديث عبدالله بن عمرو: «إن بني إسرائيل تفرقت على اثنتين وسبعين ملة وتفرقت أمتي على ثلاث وسبعين ملة كلهم في النار إلا ملة واحدة» قالوا: من هي يا رسول الله؟ قال: «ما أنا وأصحابي عليه» قال الترمذي: حديث غريب. فقد أخبر النبي ﷺ أن أمة تفترق على ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار إلا واحدة، فالأحاديث الأولى لو دلت على عصمة الأمة لكانت إما أن تدل على عصمة جميعها أو على عصمة بعضها.

والأول: باطل لأن هذا الحديث قد دل على خطأ أكثرها وهوانتان وسبعون من ثلاث وسبعين كلهم في النار إلا واحدة، ومن يستحق النار لا يكون صالحاً فضلاً عن معصوم.

والثاني: أيضاً باطل لأن مجتهد ذلك البعض ليسوا جميع الأمة بل هم مجتهدو جزء قليل من الأمة إذ كل فرقة من الثنتين والسبعين فرقة فيها مجتهدون، فدل الحديث على أن جميع الفرق من الأمة، وحينئذ يصير تقدير أحاديثكم لا يجتمع مجتهدو فرقة من ثلاث وسبعين فرقة من أمتي على الخطأ، وهو خبط عظيم وصرف للفظ عن أكثر مضمونه. فتبين من هذا أن ما يذكرونه من الأدلة لا ينهض بالدلالة على أن الإجماع حجة.

(١) قوله: «ومن وجه آخر... إلخ» جعله في المستصفي دليلاً ثانياً فقال: الطريق الثاني إنا لا ندعي علم الإضطرار بل علم الاستدلال من وجهين، ثم ذكر الوجه الأول والثاني كما ذكره المصنف، فكلامه هنا يقتضي أن يكون جواباً لسؤال مقدر تقديره: هل تريدون بأدلتكم هذه أن الإجماع يوجب علماً ضرورياً أم علماً استدالياً؟ فالتزم الثاني واستدل له، لكن هذا الوجه ضعيف لأنه ينحل إلى =

مطردة على التسليم لما لم تقم الحجة بصحته مع اختلاف الطباع وتباين المذاهب في الرد والقبول، ولذلك لم ينفك حكم ثبت بأخبار الأحاد عن خلاف مخالف وإبداء تردد فيه.

ومن وجه آخر^(١) وهو أن المحتجين بهذه الأخبار أثبتوا بها أصلاً مقطوعاً به^(٢) وهو الإجماع الذي يحكم به على كتاب الله وسنة رسوله،

= الاستدلال بإجماع سكوتي ضعيف على كون الإجماع حجة قاطعة، وذلك لأن قولهم ما زالوا يتمسكون بالإجماع ولم يظهر أحد منهم خلافاً هو معنى الإجماع على ما سيأتي إن شاء الله تعالى. والإجماع السكوتي حجة ضعيفة فكيف يحتج بها على كون الإجماع حجة قاطعة وهو من أعظم المطالب، وهل ذلك إلا إثبات القوي بالضعيف.

(١) قوله: «ومن وجه آخر وهو أن المحتجين... إلخ» حاصله: أن الإجماع مقدم في الاستدلال على النص القاطع من الكتاب والسنة بالإجماع، ولا يقدم على القاطع غيره بالإجماع، فلو لم يكن الإجماع حجة قاطعة لتعارض الإجماعان أعني الإجماع على تقديم الإجماع على النص القاطع، والإجماع على أن لا يقدم على القاطع غيره، وتعارض الإجماعين محال. ولك أن تقول: إنما أورد هذا رداً على النظام وهو من أهل الإجماع، وقد خالف في ذلك فلا يثبت الإجماع بدونه وحينئذ يظل قولهم أن الإجماع مقدم على القاطع، وحينئذ فلا يلزم من عدم كون الإجماع حجة تعارض الإجماعين، ثم استحالة تعارض الإجماعين مبني على أن الإجماع حجة قاطعة وهو محل النزاع، فيكون دوراً ومصادرة على المطلوب.

(٢) قوله: «أصلاً مقطوعاً به» هذا مبني على أن الإجماع حجة قطعية، وذلك غير متفق عليه، وقد ذهب جماعة إلى أن حجته قاطعة وبه قال الصيرفي وابن برهان، وجزم به من الحنفية الدبوسي وشمس الأئمة، وقال الأصفهاني: إن هذا القول هو المشهور، وإن الإجماع يقدم على الأدلة كلها ولا يعارضه دليل أصلاً، ونسبه إلى الأكثرين بحيث يكفر مخالفه أو يضلل أو يبدع. وقال جماعة: منهم الرازي والأمدى أنه لا يفيد إلا الظن، وبه قال الطوفي من أصحابنا.

وقال جماعة: إن كان الإجماع قد اتفق عليه المعتبرون فهو حجة قاطعة، وإن كان مما اختلفوا فيه كالسكوتي وما ندر مخالفه فهو حجة ظنية، وقال البزدوي وجماعة من الحنفية: الإجماع مراتب، فإجماع الصحابة مثل الكتاب والخبر المتواتر، وإجماع من بعدهم بمنزلة المشهور من الأحاديث، والإجماع الذي سبق فيه =

ويستحيل في العادة التسليم بخبر يرفعون به الكتاب المقطوع به إلا إذا استند إلى مستند مقطوع به. أما رفع المقطوع به بما ليس بمقطوع فليس معلوماً حتى لا يتعجب متعجب ولا يقول قائل كيف ترفعون الكتاب القاطع بإجماع مستنده إلى خبر غير معلوم الصحة؟ وكيف يذهل عنه جميع الأمة إلى زمن النظام فيختص بالتنبه له؟ هذا وجه الاستدلال.

فصل

ولا يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر^(١) لأن الحجة في قولهم لصيانة الأمة عن الخطأ بالأدلة المذكورة، فإذا لم يكن على الأرض مسلم سواهم فهم على الحق يقيناً صيانة لهم عن الاتفاق على الخطأ.

فصل

ولا خلاف في اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع^(٢)

= الخلاف بمنزلة خبر الواحد. قلت: وهذا هو الحق وهو الذي نختاره. واختار بعضهم أن الإجماع بأقسامه يوجب العمل لا العلم، فقول المصنف: «وهو الإجماع الذي يحكم به على كتاب الله وسنة رسوله» غير مسلم مطلقاً بل هو على ما ذهب إليه.

(١) قوله: «فصل ولا يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر... إلخ» يعني: أنه لا يشترط في حجية الإجماع أن يبلغ عدد المجتهدين عدد أهل التواتر كما ذهب إليه الأكثر، لأن الأدلة السمعية تتناول الأقل من عدد التواتر لأنهم كل الأمة والمسلمين، وأما إذا جعلنا الاستدلال على الإجماع بالعقل ليس بالنقل فقلنا أنه لو لم يكن الإجماع عن قاطع لما حصل، فلا بد له حينئذ من عدد التواتر فإن انتفاء حكم العادة في غير عدد التواتر ظاهر، وإذا قلنا: لا يشترط، فلو لم يبق من المجتهدين إلا واحد فقبل قوله حجة لمضمون الدليل السمعي وهو أنه لا يخرج الحق عن هذه الأمة، وإن لم يخالف صريحه لعدم صدق سبيل المسلمين واجتماع الأمة عليه. وقيل: ليس بحجة لأن الإجماع يشعر بالاجتماع، ولأن الاجتماع وسبيل المؤمنين هو المنفي عنه الخطأ وهو منتف ههنا.

(٢) قوله: «فصل ولا خلاف... إلخ» اعلم أن كل واحد من الأمة إما أن يكون من =

وأنه لا يعتد بقول الصبيان والمجانين، فأما العوام فلا يعتبر قولهم عند الأكثرين. وقال قوم يعتبر قولهم لدخولهم في اسم المؤمنين ولفظ الأمة^(١)، وهذا القول يرجع إلى إبطال الإجماع^(٢) إذ لا يتصور قول الأمة كلهم في

= أهل الاجتهاد أو لا، فإن كان من أهله فموافقته في الإجماع معتبرة قطعاً بغير خلاف، وإن لم يكن من أهل الاجتهاد فهو إما غير مكلف كالصبي والمجنون فلا تعتبر موافقته قطعاً، أو يكون مكلفاً كالعامة. قال الطوفي: ويلحق بهم طبقة الفقهاء الذين لم يبلغوا رتبة النظر والاستدلال الاجتهادي، فهؤلاء لا يعتبر قولهم عند الأكثرين من الأصوليين والفقهاء والأئمة الأربعة وغيرهم، وقيل يعتبر قولهم لأنهم من جملة الأمة. حكى هذا القول ابن الصباغ وابن برهان عن بعض المتكلمين، واختاره الأمدي ونقله الجويني وابن السمعاني والصفى الهندي عن القاضي أبي بكر الباقلاني.

وقال الجويني: حكم المقلد في ذلك حكم العامي إذ لا واسطة بين المقلد والمجتهد. اهـ. يعني أن لفظ العامي يشمل كل من ليس مجتهداً. والحق أن المقلد والعامي من واد واحد فلا عبرة بقوله في الإجماع سواء خالف أو وافق، والمحققون لا يقيمون لقولهما وزناً لأنهما كالدابة حيث قيدوا انقادوا، وإذا خالفوا فعن هوى نفس وجدال بالباطل.

(١) قوله: «لدخولهم في اسم المؤمنين ولفظ الأمة... إلخ» هذا دليل من قال بأن العوام يعتبر قولهم في الإجماع وبيانه: أن الإجماع إنما كان حجة للدليل السمعي على عصمة الأمة وإيجابه اتباع سبيل المؤمنين، ولفظ الأمة والمؤمنين يتناول العامي فيجب أن يكون قوله معتبراً.

(٢) قوله: «وهذا القول... إلخ» حاصل هذا الجواب أن اعتبار قول العامة في الإجماع يؤدي إلى بطلان الإجماع لكثرة العامة وتعذر الوقوف على قول كل واحد منهم بخلاف المجتهدين فإنهم لقلتهم لا يتعذر ذلك فيهم. قلت: ولعل القائل بذلك لا يعتبر أن الإجماع حجة لكنه لم يصرح بذلك بل قيده بشرط استحيل معه وجوده، وما أجمل المجتهدين وقد جمعوا العوام وفاوضهم في المسائل الدينية، وهذا مكاري وهذا خباز وهذا قرأ كتاباً مختصراً في النحو ولم يفهم منه إلا قام زيد وقعد عمرو فارتفعت الأصوات وعلت الضوضاء، وبعضهم سار مشرقاً والآخر سار مغرباً، وربما ضرب بعضهم بعضاً كما يكون كثيراً في مجتمع العوام. ونحن نرى قريباً من ذلك من الفقهاء المقلدين إذا خولفوا فيما فهموه من كتاب من كتب =

حادثة واحدة، وإن تصور فمن الذي ينقل قول جميعهم مع كثرتهم وتفرقهم في البوادي والأمصار والقرى، ولأن العامي ليس له آلة هذا الشأن فهو كالصبي في نقصان الآلة، ومن لا يفهم^(١) من عصمة الأمة عن الخطأ إلا عصمة من تتصور منه الإصابة لأهليته، والعامي إذا قال قولاً علم أنه يقوله عن جهل وليس يدري ما يقول، ولهذا انعقد الإجماع على أنه يعصي بمخالفة العلماء ويحرم عليه ذلك. ولذلك ذم النبي ﷺ الرؤساء الجهال الذين أفتوا بغير علم فَضَّلُوا وَأَضَلُّوا^(٢) وقد وردت أخبار كثيرة بإيجاب المراجعة للعلماء وتحريم الفتوى بالجهل والهوى.

فصل

ومن يعرف من العلم ما لا أثر له في معرفة الحكم كأهل الكلام واللغة والنحو^(٣) ودقائق الحساب فهو كالعامي لا يعتد بخلافه، فإن كل أحد

= فروع إمامهم، فكيف حال غيرهم من العوام؟ فرحم الله من قال هذا القول ليقعنا في تلك الورطة.

(١) قوله: «ومن لا يفهم... إلخ» هكذا رأيت هذه العبارة في النسخ التي رأيتها بإثبات «من» وهي خطأ، والصواب ما في المستصفي «ولا يفهم من عصمة الأمة... إلخ»، فالواو للحال ويفهم للبناء للمجهول أي: والحال أنه لا يفهم... إلخ. والأولى أن هذه العبارة واقعة موقع سؤال مقدر تقديره: أن الأحاديث المتقدمة نصت على عصمة الأمة، والعوام من جملة الأمة وأجيب بأنه لا يفهم من لفظ عصمة الأمة من الخطأ إلا عصمة من هو متأهل للإصابة، وهي متصورة منه والعامي ليس كذلك قلت: وكذلك المقلد.

(٢) قوله: «الرؤساء الجهال... إلخ» أشار به إلى ما رواه البخاري ومسلم والترمذي وقال: حسن صحيح، والنسائي وابن ماجه عن عبدالله بن عمرو بن العاص قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إن الله لا يقبض العلم انتزاعاً ينتزعه من العباد ولكن يقبض العلم بقبض العلماء حتى إذا لم يبق عالماً اتخذ الناس رؤساء جهالاً فسئلوا فأفتوا بغير علم فضلوا وأضلوا».

(٣) قوله: «كأهل اللغة والنحو» قال المحقق الطوفي: الأشبه بالصواب وما دل عليه الدليل اعتبار قول الأصولي والنحوي فقط دون الفقيه الصرف لتمكنهما من إدراك =

الحكم واستخراجه بالدليل، هذا بقواعد الأصول وهذا بقواعد العربية، لأن علمهما من مواد الفقه وأصوله فيسلطان به عليه، ولأن مباحث الأصول والعربية عقلية وفيهما من القواطع كثير فيفتح بهما الذهن ويقوى بهما استدراك النفس لإدراك التصورات والتصديقات حتى يصير ذلك لها ملكة، فإذا توجهت إلى الأحكام الفقهية أدركتها إذ هي في الغالب لا تخالف قواعد الأصول العقلية إلا بعارض بعيد أو تخصيص علة، ومع ذلك فهو لا يخفى عن ممارس المباحث الأصولية.

ولذلك حكى عن أبي عمرو الجرمي أنه قال: لي كذا وكذا سنة أفني في الفقه من كتاب سيبويه يعني في النحو، وما ذلك إلا أن مأخذ سيبويه في كتابه في غاية اللطافة ونظره في غاية الدقة والجري على قواعد الحكمة والأحكام الشرعية. قال: وهذا رجل قد كان ذكياً وله نظر يسير في الفقه فعاد يتنبه بلطافة حكمة سيبويه ومأخذه في العربية على حكم الشرع ومأخذه في الأحكام الشرعية.

ويقال إن الكسائي قيل له يوماً ما تقول في المصلي سهو في صلاته ويسهو أنه سها هل يسجد للسهو؟ فقال: لا، فقليل له ما الحجة في ذلك ومن أين أخذت؟ فقال: أن المصغر لا يصغر.

قلت: فقد اعتبر القدر المشترك بين الصورتين وهو أن الحكم الواحد لا يتكرر في محل واحد مرتين، وإنما ذكرت هذا المثال لثلا يستبعد بعض أجلاف الفقهاء ما حكى عن الجرمي ويقول: أين النحو من الفقه حتى تستفاد أحكامه منه؟ فبينت له أن ذلك مع جودة الذهن ولطف المأخذ ودقة وسرعة التنبيه داخل في الممكن، قريب الخروج من القوة إلى الفعل.

وهذا بخلاف الفقيه الصرف الذي لم يفتح ذهنه بالمباحث العقلية والمأخذ النظرية فإن نسبته إلى الذي قبله ممن تهذبت قوته النظرية نسبة الأرض إلى السماء والظلمة إلى الضياء، خصوصاً إن كان جاهلاً جهلاً مركباً، يجهل ويجهل أنه يجهل فيكون كما قيل إن أشد الناس شقاء من بلي بلسان منطلق وقلب منطبق، فهو لا يحسن أن يتكلم ولا يستطيع إن يسكت. هذا كلامه وإنما نقلناه لنفاسته.

وأنا أقول: أما النحوي فلا يعتبر إلا إذا كان على نحو ما وصف به الجرمي، وليس كل نحوي بهذا الوصف كما يظهر لك من تتبع ما الناس عليه، وأما الأصولي إذا كان ماهراً في فنه فأني أرى إخراجهم ممن يعتد بإجماعهم ليس من الإنصاف، وكيف لا وهو الممهد للمجتهد قواعد الأصول، ومؤسس القواعد له، وله تدقيق في غوامض الأصول لا يصل إليها المدقق في الفروع ولا إلى قريب منها؟ فحقق ذلك واعتبره ترشد.

عامي بالنسبة إلى ما لم يحصل علمه وإن حصل علماً سواه. فأما الأصولي الذي لا يعرف تفاصيل الفروع، والفقيه الحافظ لأحكام الفروع من غير معرفة بالأصول، أو النحوي إذا كان الكلام في مسألة تنبني على النحو، فلا يعتد بقولهم أيضاً. وقال قوم لا يتعقد الإجماع بدونهم^(١)، لأن الأصولي مثلاً العارف بمدارك الأحكام، وكيفية تلقيها من المفهوم والمنطوق، وصيغة الأمر والنهي والعموم، متمكن من درك الأحكام إذا أراد وإن لم يحفظ الفروع. وآية ذلك أن العباس وطلحة والزبير ونظراءهم ممن لم ينصب نفسه للفتيا نصب العبادلة وزيد بن ثابت ومعاذ يعتد بخلافهم، وكيف لا يعتد بهم وهم يصلحون للإمامة العظمى؟ وقد سمي بعضهم في الشورى ولم يكونوا يحفظون الفروع، بل لم تكن الفروع موضوعاً بعد، لكن عرفوا الكتاب والسنة وكانوا أهلاً لفهمهما، والحافظ للفروع قد لا يحفظ دقائق مسائل الحيض والوصايا، فأصل هذه الفروع لأصل هذه الدقائق^(٢). ولنا: أن

(١) قوله: «وقال قوم لا يتعقد الإجماع بدونهم... إلخ» هذا الخلاف مبني على أن الاجتهاد هل يجوز أن يكون متجزئاً، بمعنى أن يكون الشخص مجتهداً في مسألة من المسائل دون غيرها أم لا؟ فإن أجزنا ذلك اعتبرنا قول هؤلاء، لأن كلا منهم وإن لم يكن أهلاً للاجتهاد في جميع المسائل لكنه أهل للاجتهاد في بعضها، مثل أن يبيني الأصولي وجوب الزكاة على أن الأمر على الفور ونحو ذلك، والنحوي مسائل الشرط في الطلاق على باب الشرط والجزاء في العربية، وإن لم نقل بتجزّي الاجتهاد لم يجز ذلك، والأشبه القول بتجزّي الاجتهاد إذ لا يمتنع وجود أهلية الاجتهاد كاملة بالنسبة إلى بعض المسائل دون بعض.

وحاصل ما هنا: أن الواحد من الأمة إما أن لا يعرف الأصول ولا الفروع فلا عبرة بقوله إلا على قول ابن الباقلاني في اعتبار العامة، أو يعرفهما جميعاً فيعتبر قوله اتفاقاً، أو يعرف أحدهما دون الآخر بأن يكون أصولياً فقط أو فروعياً فقط ففيها الخلاف، ومتى اشترط للاجتهاد معرفة الأصول والفروع جميعاً كان اعتبار قول هذين مشكلاً لعدم كمال الأهلية فيهما لكن وقوع الخلاف فيهما يدل على الخلاف في اشتراط ذلك.

(٢) قوله: «فأصل هذه الفروع... إلخ» أي: فلا يشترط حفظها، فينبغي أن يعتد بخلاف الأصولي وبخلاف الفقيه المبرز فإنهما ذوا آلة على الجملة يقولان ما يقولان عن دليل.

من لا يعرف الأحكام لا يعرف النظير فيقيس عليه، ومن لا يعرف الاستنباط مع عدم معرفته ما يستنبط منه لا يمكنه الاستنباط، وكذلك من يعرف النصوص ولا يدري كيف يتلقى الأحكام منها كيف يمكنه تعرف الأحكام؟ وأما الصحابة الذين ذكروهم فقد كانوا يعلمون أدلة الأحكام وكيفية الاستنباط وإنما استغنوا بغيرهم واكتفوا بمن سواهم. فإن قيل: فهذه المسألة اجتهادية أم قطعية؟ قلنا: هي اجتهادية فمتى جوزنا أن يكون قول واحد من هؤلاء معتبراً فخالف لم يبق الإجماع حجة قاطعة^(١).

فصل

ولا يُعتد في الإجماع بقول كافر، سواء كان بتأويل أو بغيره^(٢). فأما الفاسق باعتقاد أو فعل^(٣) فقال القاضي: لا يُعتد بهم^(٤) وهو قول

(١) قوله: «لم يبق الإجماع حجة قاطعة» أي: إنما يكون حجة قاطعة إذا لم يخالف هؤلاء، أما خلاف العوام فلا يقع ولو وقع فهو قول باللسان وهو معترف بكونه جاهلاً بما يقول، فبطلان قوله مقطوع به كقول الصبي.

(٢) قوله: «فصل ولا يعتد بقول كافر... إلخ» ينقسم الكافر إلى معاند ومتأول، فالمعاند كاليهود والنصارى ومن ارتد عن الإسلام رغبة عنه أو أنكر ما علم من دين الإسلام بالضرورة من غير شبهة فهذا لا يعتبر قوله في الإجماع، وأما المتأول فهو المستند إلى شبهة كمبتدعة المسلمين من الخوارج والمعتزلة والرافضة ونحوهم، فهؤلاء فيهم قولان:

أحدهما: لا يعتبر قولهم مطلقاً، والثاني: إنهم كالكفار عند من يكفرهم فلا يعتبر قولهم بالإضافة إليه، أما من لا يكفرهم فقولهم معتبر عنده بالإضافة إليه. مثاله: أن المحدثين يكفرون الخوارج فلا يعتبر قولهم فيما أجمعوا عليه، والفقهاء لا يكفرونهم فيعتبر قولهم فيما أجمع عليه الفقهاء قال الطوفي: وهذا القول أقرب إلى العدل.

(٣) قوله: «فأما الفاسق باعتقاد أو فعل» مثل الفتحي الأول بالرفض والاعتزال ونحوهما، والثاني: بالزنا والسرقه وشرب الخمر ونحو ذلك، وقال الطوفي في المختار: إن من كان من أهل الشهادتين فإنه لا يكفر ببدعة على الإطلاق ما استند فيها إلى تأويل يلتبس فيه الأمر على مثله، فيقبل قوله جميع مبتدعة المسلمين =

جماعة لقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ﴾ أي عدولاً، وهذا غير عدل فلا تقبل روايته ولا شهادته ولا قوله في الإجماع، ولأنه لا يقبل قوله منفرداً فكذلك مع غيره. وقال أبو الخطاب: يعتبر بهم لدخولهم في قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وقوله عليه السلام: «لا تجتمع أمتي على خطأ».

مسألة: وإذا بلغ التابعي رتبة الاجتهاد في عصر الجاهلية اعتدَّ بخلافه في الإجماع عند الجمهور^(١)، واختاره أبو الخطاب، وقال القاضي وبعض

الذين هم كذلك إذا عرف منهم الصدق والعدالة في بدعتهم، كما قلنا إن الكافر العدل في دينه يلي مال ولده الصغير والمجنون لأنه إذا اجتمعت العدالة مع الكفر فمع البدعة أولى، وقد ثبت أن أئمة الحديث نقلوا أخبار كثير من أهل البدع الغليظة لصدقهم وعدالتهم في بدعتهم. هذا كلامه.

(٤) قوله: «فقال القاضي لا يعتد بهم» قلت: وهو الحق، قال الأستاذ أبو منصور: قال أهل السنة لا يعتبر في الإجماع وفاق القدرية والخوارج والرافضة وهذا مروى عن مالك والأوزاعي ومحمد بن الحسن وحكاه أبو ثور عن أئمة الحديث، وقال ابن القطان: قال أصحابنا في الخوارج لا مدخل لهم في الإجماع والاختلاف لأنهم ليس لهم أصل ينقلون عنه لأنهم يكفرون سلفنا الذين أخذنا أصل الدين عنهم انتهى.

ودليل أبي الخطاب يعلم نقضه مما أسلفناه سابقاً، وههنا قول ثالث: وهو أنه يعتبر قوله في حق نفسه فقط دون غيره. ونسب في التحرير هذا القول إلى اختيار أبي المعالي من أصحابنا فإنه قال: موافقته حجة على نفسه ومخالفته حجة عليه فقط. قلت: وهذا القول من باب الجدل والمناظرة لا من باب الأصول، وشذ الباقلاني وأبو بكر الرازي فقالا: لا يعتبر في الإجماع قول الظاهرية، وقال الباقلاني أيضاً وأبو المعالي لا يعتبر فيه قول منكر القياس وقيل الجلي منه، وقالاهما والغزالي لا يعتبر وفاق الأصم ولا خلافه، وهذه أقوال تعصب وشذوذ وربما أدت إلى أن يقول أهل كل مذهب الإجماع ما أجمع عليه علماء مذهبنا فلا عبرة بخلاف غيرهم ولا بوفاقه.

* * *

(١) قوله: «مسألة وإذا بلغ التابعي... إلخ» هذا ما اختاره ابن عقيل والمصنف والطوفي من أصحابنا، والقاضي أبو الطيب الطبري وأبو إسحاق الشيرازي وابن =

الشافعية: لا يُعتد به، وقد أوماً أحمد رضي الله عنه إلى القولين. وجه قول القاضي أن الصحابة شاهدوا التنزيل وهم أعلم بالتأويل وأعرف بالمقاصد وقولهم حجة على من بعدهم فهم مع التابعين كالعلماء مع العامة، ولذلك قدّمنا تفسيرهم، وأنكرت عائشة على أبي سلمة^(١) حين خالف ابن عباس قالت: إنما مثلك مثل الفروج سمع الديكة تصيح فصاح لصياحها.

ووجه الأول أنه إذا بلغ رتبة الاجتهاد فهو من الأمة فإجماع غيره لا يكون إجماع كل الأمة والحجة إجماع الكل^(٢)، نعم لو بلغ رتبة الاجتهاد بعد إجماعهم فهو مسبوق بالإجماع فهو كمن أسلم بعد تمام الإجماع، ولا خلاف أن الصحابة رضي الله عنهم سَوَّغُوا اجتهاد التابعين^(٣)، ولهذا ولَّى عمر

= الصباغ وابن السمعاني والسهيلي. وقال القاضي عبد الوهاب: أنه الصحيح ونقله السرخسي عن أكثر الحنفية، ووجه هذا القول أن الصحابة عند إدراك بعض مجتهدى التابعين فيهم هم بعض الأمة لا كلها، وقال القاضي عبد الوهاب المالكي: الحق التفصيل وهو أن الواقعة إن حدثت بعد أن صار التابعي من أهل الاجتهاد كان كأحدهم لا إجماع لهم بدونه، وإن حدثت قبل أن يصير من أهل الاجتهاد فأجمعوا على حكمها أو اختلفوا أو توقفوا لم يعتد بقوله. قال الطوفي: قلت ونحوه اختار الأمدي، والأشبه أنه متى أدرك الخلاف أو التوقف اعتبر قوله فيها اختلافاً واتفاقاً.

(١) قوله: «على أبي سلمة» هو ابن عبد الرحمن بن عوف الزهري المدني أحد أعلام التابعين، قيل اسمه عبدالله وقيل إسماعيل وقيل اسمه وكنيته واحد. قال ابن سعد: كان ثقة فقيهاً كثير الحديث مات سنة أربع وتسعين وقيل سنة أربع ومائة، والخلاف إنما كان في عدة المتوفى عنها زوجها، أي ولو كان قوله مع ابن عباس معتبراً لما أنكرت عليه خلافه.

(٢) قوله: «ووجه الأول... إلخ» أخرجه مخرج الجواب عن استدلال الخصم، كأنه يقول قولكم: «شاهدوا التنزيل... إلخ». لا تأثير له لأن كونهم أعلم لا ينفي اعتبار اجتهاد المجتهد معهم كبعض الصحابة مع بعض، فإن بعضهم أعلم من بعض ولم يوجب ذلك عدم اعتبار المفضول.

(٣) قوله: «ولا خلاف أن الصحابة رضي الله عنهم سَوَّغُوا... إلخ» جواب عن قول القاضي فهم مع التابعين كالعلماء مع العامة. بيانه: أن هذا تهجم على التابعين =

رضي الله عنه شريحاً القضاء وكتب إليه: «ما لم تجد في السنة اجتهد رأيك».

وقد علم أن كثيراً من أصحاب عبدالله كعلقمة والأسود وغيرهما وسعيد بن المسيب وفقهاء المدينة كانوا يفتون في عصر الصحابة رضي الله عنهم، فكيف لا يعتد بخلافهم؟ وقد روى الإمام أحمد في الزهد أن أنساً سئل عن مسألة فقال: «سلوا مولانا الحسن، فإنه غاب وحضرنا وحفظ ونسينا وإنما يفضل الصحابي بفضيلة الصحبة أليس أبو الشعثاء يعني جابر بن زيد. وروي نحوه عن جابر بن عبدالله. وإنما فضل الصحابي بفضيلة الصحبة، ولو كانت هذه الفضيلة تخصص الإجماع لسقط قول متأخري الصحابة بقول متقدميهم، وقول المتقدم منهم بقول العشرة، وقول العشرة بقول الخلفاء، وقولهم بقول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وإنكار

= يوجب تنقصهم حيث شبهتهم بالعامية حيث أطلقتم عليهم هذا اللفظ وإن لم تشبهوهم مطلقاً، ثم كونهم مع الصحابة كالعامية ممنوع بل هم كالعلماء بعضهم مع بعض فاضلاً ومفضولاً، وقد ثبت أن كثيراً من التابعين أعلم من كثير من الصحابة، فهذا سعيد بن المسيب كان فقيهاً ولم يكن أبو هريرة كذلك فيما قاله أهل العراق، وصحبة الصحابة لا توجب اختصاصهم بالاجتهاد ولا بكونهم أعلم، بل العلم نصيب يوسع الله منه على من يشاء ويقتر على من يشاء صاحباً كان أو تابعاً، متقدماً كان أو متأخراً.

ولهذا لما حضرت معاذ بن جبل الوفاة قيل له يا أبا عبد الرحمن أوصنا. فقال: أجلسوني فأجلسوه، فقال: إن العلم والإيمان مكانهما فمن ابتغاهما وجدهما يقول ذلك مرات. رواه النسائي والترمذي وصححه، ومعناه: أن الاجتهاد لا ينقطع ما دام الكتاب والسنة بين أظهر الناس فهما عمدة الدين وهما كالبحر لا ينفد ما فيه، فمن غاص على المعاني منهما استخرج علماً كثيراً مسبوqاً إليه أو غير مسبوq إليه، وإذا كان الأمر كذلك فلا تأثير للصحبة في الاختصاص بالاجتهاد والإجماع، وأما إنكار عائشة على أبي سلمة فليس لما ذكرتم بل إنها لم تره بلغ رتبة الاجتهاد، ولهذا شبهته بالفروج الذي لم يبلغ مبلغ الديكة، أو لتركه التأدب مع ابن عباس في أمر خاص أدركته كرفع صوت أو مبادرة في الكلام ونحوه أو لغير ذلك من الأسباب.

عائشة على أبي سلمة مخالفة ابن عباس قد خالفها أبو هريرة فقال: «أنا مع ابن أخي» ثم هي قضية في عين يحتمل أنها أنكرت عليه ترك التأدب مع ابن عباس، أو لم تره بلغ رتبة الاجتهاد، أو غير ذلك من الاحتمالات. والله أعلم.

فصل

ولا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر^(١) في قول الجمهور، وقال محمد بن جرير وأبو بكر الرازي ينعقد، وقد أوماً إليه أحمد رحمه الله. ووجهه أن مخالفة الواحد شذوذ وقد نهى عن الشذوذ، وقال عليه السلام^(٢): «عليكم بالسواد الأعظم»^(٣)، وقال: «الشیطان مع

(١) قوله: «الأكثرين من أهل العصر» أي: دون الأقل، ولا يكون إجماعاً حتى يتفق الجميع. وقال الطبري وأبو بكر الرازي وابن حمدان من أصحابنا، وأبو الحسين الخياط من المعتزلة ينعقد مع مخالفة الأقل، وحكاها الأمدى رواية عن أحمد، وحكي مع ذلك في المسألة أقوالاً أخرى، أحدها إن بلغ الأقل عدد التواتر لم ينعقد الإجماع بدونه وإلا انعقد، وهذا قول بعض المالكية وبعض المعتزلة والخياط فيما حكاها القرافي.

وخرج الطوفي هذا القول على رأي من زعم أن مستند الإجماع العقل لا السمع، وأن الإجماع يشترط له عدد التواتر، ثم قال: وفي بادىء الرأي يظهر أن هذا القول حسن لكنه بعد النظر يظهر ضعفه من جهة أن عدد التواتر غير محدود فكيف يعلق هذا الحكم به؟ وهب أنه كان محدوداً ولكن لو كان الأقل بالغاً عدد التواتر للزم من ذلك تعارض الخبرين المتواترين وهو أبعد في الاستحالة من تعارض الإجماعين، وبعد هذا كله فإن الإجماع إنما يكون في النظريات وتأثير التواتر إنما هو في الخبريات فكيف يجتمعان؟.

(٢) قوله: «وقال عليه السلام» بيان للنهي عن الشذوذ. وحاصله: أن المخالف الشاذ عاص فاسق فلا يعتبر خلافه و ينعقد الإجماع بدونه.

(٣) قوله: «عليكم بالسواد الأعظم» وجه الدلالة أنه أمرنا باتباع السواد الأعظم والسواد الأعظم هم الأكثر فيكون قولهم حجة.

الواحد وهو من الإثنين أبعد»، ولنا^(١): أن العصمة إنما تثبت للأمة بكليتها وليس هذا إجماع الجميع بل هو مختلف فيه، وقد قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ نَزَعْنَاهُ مِنْ شَيْءٍ فَزِدْهُ إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَخْتَلِفُ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾. فإن قيل قد يطلق اسم الكل على الأكثر^(٢)، قلنا هذا مجاز لأن الجمع المعرف حقيقة في الاستغراق ولهذا يصح أن يقال إنهم ليسوا كل المؤمنين، ولا يجوز التخصيص بالتحكم، وقد وردت نصوص تدل على قلة أهل الحق وذم الأكثرين^(٣)، كقوله تعالى: ﴿بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ ونحوها، وقال: ﴿وَقَلِيلٌ مَّا هُمْ﴾ و ﴿كَمْ مِنْ فَتْنَةٍ قَلِيلَةٍ غَلَبَتْ فَتْنَةً كَثِيرَةً وَقَلِيلٌ مِّنْ عِبَادِيَ الشَّكُورُ﴾ وقال ﷺ: «بدأ الدين غريباً وسيعود كما بدأ فطوبى للغرباء»^(٤) دليل بأن إجماع الصحابة على تجويز المخالفة

(١) قوله: «ولنا... إلخ» أي: ودليلنا على أن الإجماع لا يتعقد بدون المخالف وإن كان شاذاً من وجهين: أحدهما: أن العصمة إنما تثبت... إلخ، وثانيهما: قوله بعد ما أجاب به عن قوله: «فإن قيل فقد أنكروا على ابن عباس... إلخ».

(٢) قوله: «فإن قيل... إلخ» أي: فإن قيل قد يطلق اسم الأمة وهو الكل على الأكثر كما يقال بنو تميم يحمون الجار ويكرمون الضيف ويراد الأكثر قلنا: من يقول بصيغة العموم يحمل ذلك على الجميع، وقولكم بالمجاز هنا تخصيص بلا دليل، ولا يجوز التخصيص بالتحكم بل بدليل وضرورة، ولا ضرورة ههنا، ومن لا يقول به فيجوز أن يريد به الأقل وعند ذلك لا يتميز البعض المراد عما ليس بمراد، ولا بد من إجماع الجميع ليعلم أن البعض المراد داخل فيه، كيف وقد وردت نصوص وأخبار تدل على قلة أهل الحق وذم الأكثرين... إلخ.

(٣) قوله: «وقد وردت نصوص... إلخ» الواو للحال وهو من تنمة الدليل الأول وحاصله: أن يقال كيف يصح ما ادعيتم والحال أنه قد وردت نصوص تدل على قلة أهل الحق؟ وإذا لم يكن ضابط ولا مرد فلا خلاص لنا إلا باعتبار قول الجميع.

(٤) قوله: «بدأ الدين غريباً» رواه مسلم في صحيحه عن أبي هريرة بلفظ: «بدأ الإسلام غريباً وسيعود غريباً فطوبى للغرباء» ورواه ابن ماجه أيضاً بهذا اللفظ من ثلاث طرق عن أبي هريرة وعن أنس بن مالك وعن أبي الأحوص عن عبدالله، وزاد في هذه الرواية قال قيل ومن الغرباء؟ قال النزاع من القبائل. فقوله بدأ قال =

للأحاد^(١) فانفرد ابن مسعود بخمس مسائل في الفرائض وابن عباس بمثلها. فإن قيل: فقد أنكروا على ابن عباس القول بالمتعة وإنما الربا في النسيئة، وأنكرت عائشة على زيد بن أرقم مسألة العينة، وأنكر ابن عباس على من خالفه في العول والجدة^(٢).

= النووي: كذا ضبطناه بدأ بالهمزة من الإبتداء، وطوبى فعلى من الطيب. قال الفراء: وإنما جاءت الواو لضمه الطاء. قال: وفيها لغتان تقول العرب طوباك وطوبى لك انتهى.

ومعناه: أن الإسلام بدأ في آحاد من الناس وقلة، ثم انتشر وظهر، ثم سيلحقه النقص والإخلال حتى لا يبقى إلا في آحاد وقلة أيضاً كما بدأ. وحاصل الاستدلال: أنه إذا لم يكن ضابط يضبط أهل الإجماع ولا مرد يرجع إليه عند الاختلاف فلا خلاص إلا بقول الجميع.

(١) قوله: «دليل بأن إجماع الصحابة... إلخ» هكذا وجدت هذه العبارة في النسخ التي رأيته من هذا الكتاب وقد جعلها في المستصفي دليلاً مستقلاً، فقال: الدليل الثاني إجماع الصحابة على تجويز الخلاف للأحاد، فكم من مسألة قد انفرد لها الأحاد بمذهب كانفراد ابن عباس بالعول فإنه أنكره انتهى.

وبيانه: أن ابن عباس وابن مسعود خالفا جمهور الصحابة في مسائل فانفرد كل واحد منهما عنهم بخمس مسائل في الفرائض، وانفردا هما وغيرهما في بقية الأحكام بمسائل أخرى، وجوز لهم الصحابة هذا الانفراد، ولو انعقد إجماع الصحابة بدونهما لاستحال في العادة ترك النكير عليهما وإقرارهما على مخالفة الإجماع، فدل ذلك على أن الإجماع بدونهما لم ينعقد وهو المطلوب، فقول المصنف: «دليل بأن إجماع الصحابة... إلخ» ربما كان من تحريف النسخ إذ حق العبارة أن تكون هكذا: وإجماع الصحابة على تجويز المخالفة للأحاد دليل لنا أيضاً فقد انفرد... إلخ. أو يحذف قوله دليل فيقال: وإجماع الصحابة... إلخ.

(٢) قوله: «فإن قيل... إلخ» هذا معارضة لهذا الدليل من وجه، ودليل ابتدائي للخصم من وجه. وتقديره: أنهم إن كانوا ينكرون على ابن عباس وابن مسعود ما خالفا فيه في الفرائض فقد أنكروا على ابن عباس إباحت المتعة حتى رجع عنها، وحصر الربا في النسيئة حتى تركه، وأنكرت عائشة على زيد بن أرقم بيع العينة وهي شراء ما يبيع نسيئة بأقل مما يبيع عليه وأغلظت عليه في ذلك، حتى قالت لأم ولده: «أخبري زيدا أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يتوب»، ولولا أن اتفاق الأكثر حجة لما كان لهم الإنكار عليهم.

قلنا: إنما أنكروا عليهم لمخالفتهم السنة المشهورة والأدلة الظاهرة^(١)، ثم هب أنهم أنكروا عليهم، والمنفرد منكر عليهم إنكارهم، فلم ينعقد الإجماع فلا حجة في إنكارهم والشذوذ يتحقق بالمخالفة بعد الوفاق^(٢)، ولعله أراد **هـ** بالشاذ من الجماعة الخارج على الإمام على وجه يشير الفتنة كفعل الخوارج، وهذا الجواب عن الحديث الآخر والله أعلم.

(١) قوله: «قلنا... إلخ» هذا جواب عن دليلهم المذكور وهو من وجهين: أحدهما: أن إنكار الصحابة إنما كان لمخالفتهم السنة المشهورة والأدلة الظاهرة لا لكون اتفاقهم مع مخالفة هؤلاء إجماعاً. ثانيهما: هب أن الصحابة أنكروا على هؤلاء المذكورين ما انفردوا به، كذلك هؤلاء المذكورون أنكروا على الصحابة إنكارهم عليهم وناظرهم في ذلك حتى قال ابن عباس في العول من شاء باهلته، إن الذي أحصى رمل عالج لم يجعل في مال نصفين وثلاثاً، هذان نصفان ذهباً بالمال فأين موضع الثلث؟ وإذا حصل الإنكار من الطرفين فلا إجماع بل هو مختلف فيه حكمه إلى الله عز وجل بدليل قوله عز وجل: ﴿وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله﴾ وقوله عز وجل: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله﴾.

(٢) قوله: «والشذوذ متحقق بالمخالفة... إلخ» هذا جواب عن قول ابن جرير أن مخالفة الواحد شذوذ وقد نهي عن الشذوذ. وبيان الجواب: أن الشذوذ المنهي عنه شريعاً هو الشذوذ الذي يشق به صاحبه عصا الإسلام ويشير به الفتن المنهي عن إثارتها، كشذوذ الخوارج والرافضة وأمثالهم مما يظهر أنناً فأنناً ولا سيما في زمننا هذا، لا الشذوذ في أحكام الاجتهاد. على أن أبا إسحاق الإسفرائيني قال: إن ابن جرير قد شذ عن الجماعة في هذه المسألة فينبغي أن لا يعتبر خلافه ويكون مخالفاً للإجماع، وحيث كان كذلك فقط سقط استدلاله.

وبهذا يحصل الجواب عن الحديث الآخر الذي استدل به، والمصنف اعتذر عن ابن جرير بأنه لعله أراد بالشذوذ ما ذكرناه مما هو شذوذ الخوارج وغيرهم فيكون موافقاً للجماعة. ووجه القاضي أبو بكر بن الباقلاني قول ابن جرير: بأن الذي صح عنه أن عدد الأقل إن بلغ التواتر لم ينعقد إجماع غيرهم، وإن كانوا دون عدد التواتر انعقد الإجماع دونهم كذا حكاه الأمدى.

تنبيه: هذا الخلاف المذكور في الكتاب إنما هو في كون ما ذكر هل يعد إجماعاً أم لا؟ ولكن بقي أن يقال أن اتفاق الأكثر مع مخالفة الأقل هل هو حجة أم لا؟ =

فصل

وإجماع أهل المدينة ليس بحجة^(١)، وقال مالك هو حجة لأنها معدن

= فذهب الأكثرون إلى أنه حجة وإن لم يكن إجماعاً، لأن إصابة الأكثر أظهر من خطأهم فيكون حجة يجب العمل به على أهله ولا يكون قاطعاً وإنما يكون في درجة القياس وخبر الواحد، فكل إجماع حجة وليس كل حجة إجماعاً فالإجماع أخص من الحجة، وقيل لا يكون حجة كما لم يكن إجماعاً وهو ضعيف لما بينا من أن الإجماع أخص ولا يلزم من انتفاء الأخص انتفاء الأعم.

(١) قوله: «فصل وإجماع أهل المدينة» المقصود إذا انفردوا وحدهم، ومن ثم قال الغزالي في المستصفى: قال مالك الحجة في إجماع أهل المدينة فقط، وقال قوم: المعتبر إجماع أهل الحرمين مكة والمدينة والمصريين البصرة والكوفة. وما أراد المحصلون بهذا إلا أن هذه البقاع قد جمعت في زمن الصحابة أهل الحل والعقد.

فإن أراد مالك أن المدينة هي الجامعة لهم فمسلم له ذلك لو جمعت وعند ذلك لا يكون للمكان فيه تأثير، وليس ذلك بمسلم بل لم تجمع المدينة جميع العلماء لا قبل الهجرة ولا بعدها، بل ما زالوا متفرقين في الأسفار والغزوات والأمصار، فلا وجه لكلام مالك إلا أن يقول عمل أهل المدينة حجة لأنهم أكثرون والعبرة بقول الأكثرين وقد أفسدناه، أو يقول يدل اتفاقهم في قول أو عمل أنهم استندوا إلى سماع قاطع فإن الوحي الناسخ نزل فيهم فلا تشذ عنهم مدارك الشريعة وهذا تحكم، إذ لا يستحيل أن يسمع غيرهم حديثاً من رسول الله ﷺ في سفر أو في المدينة لكن يخرج عنها قبل نقله. فالحجة في الإجماع ولا إجماع. وقد تكلف لمالك تأويلات ومعاذير استقصيناها في كتاب (تهذيب الأصول) ولا حاجة إليها هنا، وربما احتجوا بثناء رسول الله ﷺ على المدينة وعلى أهلها وذلك يدل على فضيلتهم وكثرة ثوابهم لسكانهم المدينة ولا يدل على تخصيص الإجماع بهم.

هذا كلامه، وهو واضح بَيِّن، والحق أنه ليس لمالك فيما ذهب إليه مستند يؤيد قوله هنا، وقال الشافعي في كتاب (اختلاف الحديث): قال بعض أصحابنا إجماع أهل المدينة حجة وما سمعت أحداً ذكر قوله إلا عابه، وإن ذلك عندي معيب.

العلم ومنزل الوحي وبها أولاد الصحابة، فيستحيل اتفاقهم على غير الحق وخروجه عنهم.

ولنا: أن العصمة تثبت للأمة بكليتها وليس أهل المدينة كل الأمة، وقد خرج من المدينة من هو أعلم من الباقيين بها^(١)، كعلي وابن مسعود وابن عباس ومعاذ وأبي عبيدة وأبي موسى وغيرهم من الصحابة، فلا ينعقد الإجماع بدونهم.

وقولهم يستحيل خروج الحق عنهم تحكّم، إذ لا يستحيل أن يسمع رجل حديثاً من النبي ﷺ في سفر أو في المدينة ثم يخرج منها قبل نقله. وفضل المدينة لا يوجب انعقاد الإجماع بأهلها^(٢) فإن مكة أفضل منها ولا

(١) قوله: «وقد خرج من المدينة... إلخ» يشير إلى وجهين من الرد: أحدهما: أن كثيراً ممن خرج من المدينة وسكن غيرها كان أعلم ممن بقي فكيف لا يعتد بالفاضل في الإجماع ويعتد بالمفضول؟ ثانيهما: ما السبب الذي جعل مثل علي وابن مسعود ومعاذ وابن عباس وغيرهم من الصحابة الذين سكنوا سوى المدينة غير معتد بهم في الإجماع وقد كانوا حين سكناهم بها من أكبر المعتد بهم به؟ فإن كان خصوص المكان اقتضى ذلك الحط من كرامتهم لأنهم تركوا المكان الفاضل ورضوا بالدون، وإن كان خروجهم جردهم عن العلم وجعله بمنزلة العوام فتلك أكبر مما قبلها، ومن ثم ارتبك أصحاب مالك في توجيه كلامه وحاروا في بيده.

(٢) قوله: «وفضل المدينة... إلخ» جواب عما استدل به المنتصرون لمالك من نحو قوله ﷺ: «إن المدينة لتنفى خبثها»، ووجه الاستدلال أن الحديث قد دل على انتفاء الخبث عن المدينة والخطأ خبث فيجب أن يكون منفيّاً عن أهلها فإنه لو كان في أهلها لكان فيها وإذا انتفى عنهم الخطأ كان إجماعهم حجة. وأجيب عن هذا الاستدلال بوجوه: أولها: ما ذكره المصنف.

ثانيها: أن هذا الحديث ورد عن سبب وهو أن أعرابياً دخل المدينة وباع النبي ﷺ فأصابته فيها حمى فسأله إقالة البيعة ليخرج إلى البادية فلم يجبه النبي ﷺ إلى ذلك فخرج بغير إذنه، فقال النبي ﷺ: «إن المدينة تنفي خبثها وينصع طيها». =

أثر لها في الإجماع، ولأن إجماعهم لو كان حجة لوجب أن يكون حجة في جميع الأزمنة، ولا خلاف في أن قولهم لا يُعتمد به في زمننا فضلاً عن أن يكون إجماعاً.

فصل

واتفاق الأئمة الخلفاء الأربعة ليس بإجماع^(١)، وقد نقل عن أحمد

= وعند مالك أن الاعتبار بخصوص السبب لا بعموم اللفظ، فكيف يتم لأصحابه الاحتجاج به؟.

ثالثها: أن الاعتبار في عرف اللغة لا يفهم منه معنى الخطأ لا تضمناً ولا التزاماً ولا مطابقة، فكيف يستدل بالحديث على نفي الخطأ؟.

ولئن جاز للمالكية الاحتجاج بنفي الخبث عن المدينة على أن اتفاق أهلها حجة كان للشيعية الاحتجاج بنفي الرجس عن أهل البيت على أن اتفاقهم حجة لأن دلالة الرجس على الخطأ لا تتقاصر عن دلالة الخبث عليه بل هو أدل على الخطأ من الخبث، وقد قال بعض المالكية أن حمل الخبث على الخطأ متعذر لمشاهدة وقوعه من أهلها، قال إمام الحرمين: لو اطلع مطلع على ما يجري بين لابتيتها من المخازي لقضي العجب. نقله عنه الأسنوي في شرح المنهاج الأصولي.

(١) قوله: «فصل واتفاق الأئمة الخلفاء... إلخ» حاصله: أنه لو اتفق أبو بكر وعمر وعثمان وعلي رضي الله عنهم بعد رسول الله ﷺ على حكم في حادثة مع مخالفة غيرهم لهم هل يعد هذا الاتفاق إجماعاً أم لا؟ فذهب الجمهور إلى أنه لا يعد إجماعاً.

وحكى الفتوحى في شرح مختصر التحرير من أصحابنا رواية عن أحمد أن قولهم إجماع وحجة، وقال: اختاره ابن البنا من أصحابنا وأبو خازم بالمعجمتين وكان قاضياً حنفياً وحكم بذلك زمن المعتضد في توريث ذوي الأرحام فأنفذ حكمه وكتب به إلى الآفاق ولم يعتبر خلاف زيد في ذلك بناء على أن الخلفاء الأربعة يورثونهم، واستدل بأن ابن عباس خالف جميع الصحابة في خمس مسائل في الفرائض وابن مسعود في أربع وغيرهما في غير ذلك ولم يحتج عليهم أحد بإجماع الخلفاء الأربعة، هذا كلامه.

= وأشار المصنف إلى أن هذا النقل خطأ وإلى أن أحمد لم يقل بأن قولهم إجماع، =

رحمه الله ما يدل على أنه لا يخرج عن قولهم إلى قول غيرهم، والصحيح أن ذلك ليس بإجماع لما ذكرناه، وكلام أحمد في إحدى الروايتين عنه يدل على أن قولهم حجة ولا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعاً.

مسألة: ظاهر كلام أحمد رحمه الله أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع^(١)، وهو قول بعض الشافعية. وقد أوماً إلى أن ذلك ليس

= غاية ما ذهب إليه في هذه الرواية أن قولهم حجة ولا يلزم من كل ما هو حجة أن يكون إجماعاً، وهذا هو الحق. وههنا مسألتان أغفلهما المصنف. إحداهما: اتفاق الشيخين أبي بكر وعمر ليس إجماعاً، وقال بعض أهل العلم هو حجة.

ثانيهما: لا يتعقد الإجماع بأهل البيت وحدهم خلافاً للشيعة. وما استدلوا به من قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ إنما هي في الزوجات أمهات المؤمنين رضي الله عنهم أجمعين لا دخل لغيرهم فيها قطعاً، ولئن سلمنا دخول غيرهم فالرجس إنما هو الكفر أو العذاب أو النجاسة وأما الخطأ فلا يفهم منه أصلاً.

(١) قوله: «مسألة ظاهر كلام أحمد... إلخ» أشار بهذا إلى أن المنقول عن أحمد في هذه المسألة روايتان:

إحداهما: قالها صريحاً وهي أنه يشترط لصحة الإجماع انقراض عصر المجمعين وهو قول جماعة من الفقهاء ومن المتكلمين منهم أبو بكر بن فورك. والثانية: أوماً إليها إيماء وهي أنه لا يشترط ذلك وهو قول أبي حنيفة والأشاعرة والمعتزلة وأكثر الشافعية.

هذا ما حكاه المصنف هنا كما تراه، وعكس الطوفي القضية في شرح مختصر الروضة فجعل عدم الاشتراط ظاهر كلام أحمد، واشتراط انقراض العصر أوماً إليه إيماء وهذا هو الذي صرح به أبو الخطاب، وتبعه صاحب التحرير ولعله هو الصواب. وثمرة الخلاف أن من قال لا يشترط للإجماع انقراض عصر المجمعين يقول متى انعقد الإجماع لا يسوغ لأحد خلافه، ومن قال يشترط يقول لا يتم انعقاد الإجماع إلا بعد انقراض عصر المجمعين، وحينئذ لو بلغ أحد رتبة الاجتهاد في أثناء العصر اعتد بخلافه.

وتم أقوال آخر لم يذكرها المصنف منها: إن كان الإجماع بالقول والفعل أو بأحدهما فلا يشترط، وإن كان الإجماع بالسكوت عن مخالفة القائل فيشترط، روي =

بشرط، بل لو اتفقت كلمة الأمة ولو في لحظة واحدة انعقد الإجماع، وهو قول الجمهور واختاره أبو الخطاب. وأدلة ذلك أربعة:

أحدها: ان دليل الإجماع الآية والخبر وذلك لا يوجب اعتبار العصر^(١).

الثاني: إن حقيقة الإجماع الاتفاق وقد وجد، ودوام ذلك استدامة له، والحجة في اتفاقهم لا في موتهم.

الثالث: إن التابعين كانوا يحتجون بالإجماع في زمن أواخر الصحابة كأنس وغيره، ولو اشترط انقراض العصر لم يجز ذلك^(٢).

= هذا عن أبي علي الجبائي، وقال الجويني إن كان عن قياس كان شرطاً وإلا فلا، وقيل يعتبر انقراض العصر إن بقي عدد التواتر، وإن بقي أقل من ذلك لم يكثر بالباقي، وقيل يعتبر انقراض العصر في إجماع الصحابة دون إجماع غيرهم. (١) قوله: «أحدها أن دليل الإجماع الآية والخبر... إلخ» أشار به إلى ما ذكره في أوائل بحث الإجماع من قوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى ويتبع غير سبيل المؤمنين﴾ ومن حديث: «لا تجتمع أمتي على ضلالة» إلى غير ذلك مما أطال به هنالك، وذلك كله لا يفهم منه اشتراط العصر ولا اعتباره فيكون عاماً في جميع الأزمان بعد انعقاده.

(٢) قوله: «الثالث أن التابعين... إلخ» بيانه: أنه لو اشترط انقراض العصر لصحة الإجماع لما صح احتجاج التابعين على متأخري الصحابة بالإجماع إذ قد كان للصحابة أن يقولوا للتابعين كيف تحتجون علينا بالإجماع وهو لم يصح ولم يستقر بعد لأن شرط صحته انقراض عصر المجمعين عليه، وهو لم يصح ولم يستقر بعد لأن شرط صحته انقراض عصر المجمعين عليه، وهو باق لأننا نحن من المجمعين وها نحن باقون؟ لكن التابعون كانوا يحتجون بالإجماع على متأخري الصحابة كأنس وغيره ويقرؤونهم عليه، فدل على أن انقراض العصر لا يشترط لصحة الإجماع، وأيضاً أن الصحابة كانوا يحتجون بالإجماع بعضهم على بعض وعلى بعض التابعين، كقول عثمان في حجب الأم بأخوين لا أخاف أمراً كان قبلي، ولو اشترط انقراض العصر لما قامت به الحجة قبل ذلك.

الرابع إن هذا يؤدي إلى تعذر الإجماع^(١) وما دام واحد من التابعين لا يستقر الإجماع منهم فلتابعي التابعين مخالفتهم وهذا خبط.

وجه الأول^(٢) أمران: أحدهما ذكره الإمام أحمد^(٣) وهو أن أم الولد كان حكمها حكم الأمة بإجماع ثم أعتقهن عمر وخالفه علي بعد موته، وحَدُّ الخمر كان في زمن أبي بكر أربعين ثم جلد عمر ثمانين ثم جلد علي أربعين، ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك.

(١) قوله: «الرابع... إلخ» بيانه: أنه لو اشترط انقراض العصر لصحة الإجماع لامتنع وتعذر وجوده أصلاً لتلاحق المجتهدين بعضهم ببعض متصلاً في سائر الأعصار، فإن الولادة والتناسل في العالم متصلان فكلما ولد مولود واشتغل بالعلم حتى بلغ رتبة الاجتهاد وقد بقي من المجتهدين المجمعين قبله ولو واحد لم يتم الإجماع بدون هذا المجتهد اللاحق، فيتلاحق مجتهدو التابعين بمجتهد الصحابة فيمتنع استقرار إجماعهم، ومجتهدو تابعي التابعين بمجتهد التابعين كذلك وهلم جراً حتى تقوم الساعة، ولا يستقر إجماع ثابت بحيث يحتاج به في كل عصر فدل على أن انقراض العصر لا يشترط للإجماع.

(٢) قوله: «وجه الأول» أراد به القول الأول وهو أن انقراض العصر شرط في صحة الإجماع.

(٣) قوله: «أحدهما ذكره الإمام أحمد... إلخ» بيانه: أنه لو لم يشترط انقراض العصر لما جاز للمجتهد الرجوع عما وافق عليه المجمعين لاستقرار الإجماع قبل رجوعه فيكون محجوباً به، لكن ذلك قد جاز ووقع، وذلك يدل على اشتراط انقراض العصر.

ثم إن المصنف بين وقوعه في صور منها أن الصحابة أجمعوا في زمن عمر على أن أم الولد تعتق بموت سيدها ولا تباع ثم خالف علي بعد موت عمر وأجاز بيعها كالأمة كما كان حكمهم قبل إجماعهم، ومنها أن أبا بكر رضي الله عنه سَوَّى في خلافته بين الناس في قسمة الفياء لاستوائهم في الإسلام ووقع الاتفاق على ذلك، فلما ولي عمر فضل بينهم في ذلك بحسب فضائلهم من سابق هجرة أو غناء في الإسلام أو شرف فيه.

ومنها أن رسول الله ﷺ وأبا بكر جلدا شارب الخمر أربعين وجلد عمر ثمانين، فبان بهذه الصور أن للمجتهد الرجوع عما وقع عليه إجماع عصره ويلزم ذلك اشتراط انقراض العصر.

الثاني: أن الصحابة لو اختلفوا على قولين فهو اتفاق منهم على تسويغ الخلاف والأخذ بكل واحد من القولين^(١)، فلورجعوا إلى قول واحد صارت المسألة إجماعاً، ولو لم يشترط انقراض العصر لم يجز ذلك لأنه يفضي إلى خطأ أحد الإجماعين. فإن قيل: لا نسلم تصور وقوع هذا بكونه ينفي إلى خطأ أحد الإجماعين، ثم إن سلمنا تصوره فلا نسلم أن اختلافهم إجماع على تسويغ الخلاف، بل كان طائفة تقول الحق معنا والأخرى مخطئة، وإنما سوغت للعامي أن يستفتي كل أحد حتى لا يخرج، فإن اتفقوا زال القول الآخر لعدم من يفتي به^(٢). الثالث: لا نسلم أن إجماعهم بعد الاختلاف إجماع صحيح.

(١) قوله: «الثاني أن الصحابة... إلخ» بيانه: أنه لو لم يشترط انقراض العصر لما كان اتفاق المجمعين على أحد القولين في المسألة بعد اختلافهم فيها إجماعاً إذ يلزم منه تعارض الإجماعين وهو باطل وملزوم الباطل باطل. بيان الملازمة أنهم إذا اختلفوا في مسألة على قولين فاختلفوا فيها إجماع منهم على تسويغ ذلك الخلاف وجواز الأخذ بكل واحد من القولين، فإذا رجعوا إلى أحد القولين واتفقوا عليه صار ذلك القول مجمعاً عليه وحده، وصار ذلك إجماعاً منهم على عدم تسويغ الخلاف وعدم جواز الأخذ بكل من القولين، بل حصروا الحكم في أحد القولين وهو ما صار إليه آخراً، فهذا الإجماع الثاني معارض للأول وتعارض الإجماعين باطل، وذلك لأن الإجماع معصوم قاطع والقواطع المعصومة لا تتعارض لأن تعارضها يوجب بطلان بعضها، والباطل على القواطع المعصومة محال، لكن اتفاقهم على أحد القولين بعد اختلافهم في المسألة إجماع صحيح لا يلزم منه محال كاتفاق الصحابة على قتال مانعي الزكاة، وعلى أن الأئمة من قريش، وعلى تحريم المتعة وحصر الربا في النسيئة بعد الخلاف فيها ونظائره كثيرة، وذلك إنما يصح بتقدير اشتراط انقراض العصر لأن الإجماع الأول لم يستقر إذن حتى يعارض الإجماع الثاني.

(٢) قوله: «فإن قيل... إلخ» في هذه العبارة تشويش على الناظر فيها وذلك أنه قال: «فإن قيل» ثم قال: «والثالث» فأوهم أنه ذكر فعل الشرط ولم يذكر له جواباً، وأن قوله: «الثالث» هو من تنمة أوجه من قال باشتراط انقراض العصر وليس الأمر =

قلنا: هذا متصور عقلاً إذ لا يمتنع أن يتغير اجتهاد المجتهد ولا نحجر عليه أن يوافق مخالفه، فمن ذهب إلى تصحيح النكاح بغير ولي لم لا يجوز أن يوافق من أبطله إذا ظهر له دليل بطلانه؟ وإذا انفرد الواحد عن الصحابة كانفراد ابن عباس في مسألة العول لم لا يجوز أن يرجع إلى قولهم؟ وقد أجمع الصحابة رضي الله عنهم على قتال مانعي الزكاة بعد الخلاف، وإلى أن الأئمة من قریش، وإلى إمامة أبي بكر رضي الله عنه بعد الخلاف. ولا خلاف في تجويز ذلك في القطعيات، فلم لا يجوز في الظنيات؟

ومنع ذلك بناء على تعارض الإجماعين ينبنى على أن الإجماع تم في

= كذلك، بل قوله: «الثالث» هو ثالث الاعتراضين المتقدمين، فكان عليه أن يقول فإن قيل إن هذا معترض من وجوه:

الأول: أنا لا نسلم تصور وقوع هذا... إلخ، الثاني: سلمنا تصويره ولكن لا نسلم... إلخ، الثالث: كذا وحينئذ يكون قوله: قلنا هذا متصور... إلخ جواباً لقوله: «لا نسلم تصور وقوع هذا»، وقوله فيما بعد: «والثاني باطل» أراد به قوله: «ثم إن سلمنا... إلخ»، وقوله: «والثالث» هو جواب عن قوله والثالث دليله إجماع الصحابة... إلخ، والمصنف أخذ عبارة أبي الخطاب في التمهيد وتصرف بها، وعبارة أبي الخطاب: احتج بأن الصحابة إذا اختلفت على قولين فقد أجمعت على تسوية الخلاف في المسألة، فإذا رجعت إحدى الطائفتين إلى الأخرى صارت المسألة إجماعاً وبطل الإجماع على تسوية الخلاف، ولو كان الخلاف قد استقر قبل انقراض العصر ما زال تسوية الخلاف وهذه طريقة جيدة.

الجواب: أنا لا نسلم أنها سوغت للمجتهد الأخذ بكل واحد من القولين، بل كل طائفة تقول الحق معنا والأخرى مخطئة وعلى المجتهد أن يجتهد في أحد القولين، وإنما العامي يسوغ له أنه يستفتي كل واحد حتى لا يحرص ويتحيز، فإذا اتفقوا لم يثن من نفسه فزال القول الآخر لعدم من يفتي به، ولو سلمنا أنها سوغت فما زال تسوية الخلاف، ولهذا لو حدث من التابعين من يقول بالقول الذي ترك جاز وساغ على إنها مما أجمعت على تسوية الخلاف في القولين بشرط أن لا يحصل الإجماع على أحدهما، ولا نسلم أنها سوغت الخلاف، ولهذا لا يفرق بين حصول الإجماع على أحدهما في العصر أو بعد انقراض العصر.

بعض العصر وهو محل النزاع، فكيف يجعل دليلاً عليه؟ والثاني باطل إذ لا خلاف أن فرض المجتهد في مسائل الاجتهاد وما يؤديه إليه اجتهاده^(١)، وفرض المقلد تقليد أي المجتهدين شاء. والثالث دليله إجماع الصحابة على خلافة أبي بكر بعد الاختلاف فدل على صحته.

مسألة: إجماع أهل كل عصر حجة لإجماع الصحابة^(٢) خلافاً لداود، وقد أوماً أحمد رحمه الله إلى نحو ذلك لأن الواجب اتباع سبيل المؤمنين جميعهم^(٣) والصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا من المؤمنين ولا من الأمة^(٤)،

(١) قوله: «أن فرض المجتهد» فرض اسم أن واجتهاده خبرها والمعنى: أنه لا خلاف في أن فرض المجتهد في المسائل الاجتهادية وما يؤدي إليها إنما هو اجتهاده.

(٢) قوله: «مسألة إجماع أهل كل عصر حجة... إلخ» حاصله: أنه ذهب أهل الظاهر وأحمد في إحدى الروايتين عنه إلى أن الإجماع المحتج به مختص بالصحابة وهو ظاهر كلام ابن حبان في صحيحه، وقال أبو حنيفة: إذا أجمعت الصحابة على شيء سلمناه وإذا أجمع التابعون زاحمناهم، وقال ابن وهب: ذهب داود وأصحابنا إلى أن الإجماع إنما هو إجماع الصحابة فقط وهو قول لا يجوز خلافه لأن الإجماع إنما يكون عن توقيف والصحابة هم الذين شهدوا التوقيف، وذهب الباقر إلى أن إجماع كل عصر حجة وعنون ابن الحاجب المسألة بعبارة أصرح من عبارة المصنف وأبلغ وأبين فقال: لا يختص الإجماع بالصحابة، وعن أحمد رحمه الله قولان وعبارة المستصفي ذهب داود وشيعته من أهل الظاهر إلى أنه لا حجة في إجماع من بعد الصحابة وهو فاسد.

(٣) قوله: «لأن الواجب... إلخ» هذا استدلال داود ومن قال بقوله. وحاصله: أن الاعتماد في الإجماع على قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وعلى حديث: «لا تجتمع أمتي على خطأ» وهذا يتناول الذين نعتوا بالإيمان في الآية ويتناول الحديث أمتة الذين آمنوا به وتصور إجماعهم واختلافهم وهم الموجودون حين نزول الآية وحين تكلم رسول الله ﷺ بالحديث لأن المعدوم لا يوصف بالإيمان ولا يكون له سبيل.

(٤) قوله: «والصحابة وإن ماتوا... إلخ» الواو للحال، وتقرير الدليل: أن الصحابة لم يخرجوا بالموت عن جملة المؤمنين فإذا أجمع من بعدهم على حكم من الأحكام لم ينعقد إجماعهم إلا بالصحابة، وحيث أنهم ماتوا لم ينعقد إجماع من بعدهم.

ولذلك لو أجمع التابعون على أحد قولي الصحابة لم يصير إجماعاً، ولا ينعقد الإجماع دون الغائب فكذلك الميت، ومقتضى هذا أن لا ينعقد الإجماع أيضاً للصحابة^(١). لكن لو اعتبرنا ذلك لم ينتفع بالإجماع فاعتبرنا قول من دخل في الوجود دون من لم يوجد أو نقول^(٢) الآية والخبر تناولا الموجودين اللذين كان وجودهما حين نزول الآية، إذ المعدوم لا يوصف بإيمان ولا أنه من الأمة، ولأنه يحتمل أن يكون لبعض الصحابة في هذه الحادثة قول لم نعلمه يخالف ما أجمع عليه التابعون فلا ينعقد إجماعهم بخلافه.

ولنا ما ذكرناه من الأدلة على قبول الإجماع من غير تفريق بين عصر

(١) قوله: «ومقتضى هذا... إلخ» اسم الإشارة راجع إلى قولهم: «والصحابة وإن ماتوا لم يخرجوا من المؤمنين» وهذا إشكال أورده داود وشيعته على أنفسهم بيانه: أن يقول لهم قائل يلزم على مساق دليلكم أن لا ينعقد إجماع بعد موت مثل سعد بن معاذ وحمزة ومن استشهد من المهاجرين والأنصار ممن كانوا موجودين عند نزول الآية، فإن إجماع من وراءهم ليس إجماع جميع المؤمنين ولا إجماع كل الأمة، ويلزم من مسلككم أيضاً أن لا يعتد بخلاف من أسلم بعد نزول الآية وكملت آله بعد ذلك، ولما رأوا أن الاعتراض لا مناص لهم عنه حاولوا الجواب عنه بأن قالوا: نعم لو اعتبرنا ذلك لم ينعقد إجماع قط فلم ينتفع بالإجماع. لكننا نعتبر قول من دخل في الوجود دون من لم يوجد وحاصله: أنهم أرادوا الفرق بين السابق الميت وبين اللاحق، وهو أن الميت السابق ثبت قوله واستقر ورتبت عليه الأحكام بخلاف اللاحق فإنه لم يوجد بعد فضلاً عن أن يكون له اجتهد، ولذلك اعتبر الميت السابق في الإجماع ولم يعتبر قول اللاحق.

(٢) قوله: «أو نقول» بيانه: أنا نستدل بما ذكرناه آنفاً بأن قوله تعالى: ﴿وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ﴾ وحديث: «لا تجتمع أمتي على خطأ» يتناول المؤمنين والأمة الذين كانوا حين نزول الآية ووقت التكلم بالحديث، وأما من جاء بعدهم فقد كان معدوماً حينئذ فلا يوصف بإيمان ولا بكونه من الأمة فلا دخل له في الإجماع. وههنا دليل آخر وهو أنه من المحتمل أن يكون لبعض الصحابة قول في الحادثة التي أجمع عليها التابعون يخالف ما أجمعوا عليه فيرجع الأمر إلى مسألة ما إذا اختلفت الصحابة على قولين فهل يجوز لمن بعدهم الإجماع على قول واحد؟.

وعصر. والتابعون إذا أجمعوا فهو إجماع من الأمة ومن خالفهم سالك غير سبيل المؤمنين، ويستحيل بحكم العادة شذوذ الحق عنهم مع كثرتهم كما سبق، ولأنه إجماع أهل العصر فكان حجة كإجماع الصحابة، وما ذكره باطل إذ يلزم على مساقه أن لا ينعقد الإجماع بعد موت من مات من الصحابة في عصر النبي ﷺ وبعده نزول الآية كشهداء أحد واليامة، ولا خلاف في أن موت واحد من الصحابة لا يحسم باب الإجماع، وكما بطل على القطع الالتفات إلى اللاحقين بطل الالتفات إلى الماضين، فالماضي لا يعتبر والمستقبل لا ينتظر وكلية الأمة حاصلة لكل الموجودين في كل وقت^(١)، ويدخل في ذلك الغائب^(٢) لأنه ذو مذهب تمكن مخالفته وموافقته بالقوة، والميت لا يتصور في حقه وفاق ولا خلاف لا بالقوة ولا بالفعل، بل الطفل والمجنون لا ينتظر لأنه بطل منه إمكان الوفاق والخلاف فالميت أولى، وما ذكر من احتمال مخالفة واحد من الصحابة يبطل بالميت الأول من الصحابة فإن إمكان خلافه لا يكون كحقيقة مخالفته.

وهذا للتحقيق لأنه لو فتح باب الاحتمال لبطلت الحجج، إذ ما من حكم إلا يتصور تقدير نسخه ولم ينقل، وإجماع الصحابة يحتمل أن يكون

(١) قوله: «وكلية الأمة حاصل لكل الموجودين... إلخ» سواء كانوا عند تكلم النبي ﷺ بالحديث أو بعده، ألا يرى أن سائر خطاب التكليف نحو أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة يعم الحاضرين ومن بعدهم إلى يوم الدين ولم يختص بمن كان حاضراً، بل هنا ما هو أغرب وهو أنه من جملة نصوص الدليل السمعي ما ليس خطاباً للحاضرين كقوله تعالى: ﴿ومن يشاقق الرسول﴾ الآية. أفتراهم يخصون هذه الآية بالصحابة ويجوزون الشقاق لغيرهم أم يجعلون صدر الآية عاماً في الصحابة وفي غيرهم ويجعلون آخرها خاصاً بالصحابة؟.

(٢) قوله: «ويدخل في ذلك الغائب» يريد أن الغائب تمكن مراجعته واستعلام رأيه في الواقعة بالمراسلة، ويمكن انتظار أوبته فيؤخر الإجماع إلى حين إيباه، فلذلك اعتبر قوله بخلاف الميت فإنه لا تمكن مراجعته ولا ترجى أوبته فلا يعتبر قوله، ويكون إلحاقه باللاحق الذي لم يولد بعد وبالصبي والمجنون إذ لا يعتبر قولهما أولى من إلحاقه بغيرهم.

واحد منهم أضمر المخالفة وأظهر الموافقة لسبب أو رجع بعد أن وافق، والخبر يحتمل أن يكون كذباً فلا يلتفت إلى هذه الاحتمالات.

فصل

وإذا اختلف الصحابة على قولين فأجمع التابعون على أحدهما^(١)، فقال أبو الخطاب والحنفية، يكون إجماعاً لقوله عليه السلام: «لا تزال طائفة من أمتي على الحق» وغيره من النصوص، ولأنه اتفاق من أهل عصر فهو كما لو اختلف الصحابة على قولين ثم اتفقوا على أحدهما.

وقال القاضي وبعض الشافعية: لا يكون إجماعاً لأنه فتيا بعض الأمة لأن الذين ماتوا على القول الآخر من الأمة لا يبطل مذهبهم بموتهم، ولذلك يقال خالف أحمد أو وافقه بعد موته، فأشبهه ما إذا اختلفوا على قولين فانقرض القائل بأحدهما.

فإن قيل: إن ثبت نعت الكلية^(٢) للتابعين فيكون خلاف قولهم حراماً، وإن لم يكونوا كل الأمة فلا يكون قولهم إجماعاً أما أن يكونوا كل الأمة في شيء دون شيء فهذا مناقض.

قلنا: الكلية تثبت بالإضافة إلى مسألة حدثت في زمنهم، أما ما أفتى به الصحابي فقوله لا يسقط بموته ولو مات القائل فأجمع عليها الباقيون على خلافه كان إجماعاً. ومن وجه آخر أن اختلاف الصحابة على قولين^(٣) اتفاق منهم على تسويغ الأخذ بكل منها فلا يبطل إجماعهم بقول من سواهم.

(١) قوله: «فصل إذا اختلف الصحابة على قولين... إلخ» ليس هذا مخصوصاً بالتابعين مع الصحابة، بل أي عصر من الأعصار اختلف أهله فهل يصح اتفاق أهل العصر بعده على أحد القولين أم لا؟ وأما اتفاق أهل العصر الواحد بعد اختلافهم فجائز وخالف في ذلك الصيرفي.

(٢) قوله: «إن ثبت نعت الكلية» أي: كونهم كل الأمة.

(٣) قوله: «ومن وجه آخر إن اختلف الصحابة على قولين... إلخ» هذا رد لما توهمه =

فصل

إذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث في قول الجمهور^(١). وقال بعض الحنفية وبعض أهل الظاهر يجوز لأمر ثلاثة: أحدها: أن الصحابة خاضوا خوض مجتهدين ولم يصرحوا بتحريم قول ثالث.

الثاني: أنه لو استدل الصحابة بدليل وعللوا بعلّة جاز الاستدلال والتعليل بغيرهما لأنهم لم يصرحوا ببطلانه كذا هنا.

الثالث: أنهم لو اختلفوا في مسألتين فذهب بعضهم إلى الجواز فيهما، وذهب الآخرون إلى التحريم فيهما فذهب التابعي إلى التجويز في

= المانع من أن اختلف الصحابة على قولين لإجماع منهم على ذلك، فإذا وجد بعدهم إجماع على قول واحد كان خرقاً للإجماع الأول وجوابه ما قاله الموفق. (١) قوله: «فصل إذا اختلف الصحابة على قولين... إلخ» ظاهر كلام المصنف تخصيص هذه المسألة بالصحابة، وظاهر ما اطلعت عليه من كتب أصحابنا وغيرهم في الأصول عدم التخصيص. فقد قال الطوفي في شرح مختصره: إذا اختلف أهل العصر على قولين امتنع على من بعدهم إحداث قول ثالث عند الجمهور، خلافاً لبعض الحنفية والظاهرية والشيعة انتهى. وصرح بمثله المرداوي في التحرير، والفتوح في مختصره، وابن مفلح في أصوله، وابن الحاجب والإسنوي وغيرهم، ولم أجد أحداً خص هذا بالصحابة، فلعل الموفق خصص المسألة بالصحابة ليكون غيرهم من باب أولى، أو أنه قول انفرد به في الأصول.

ومثال المسألة اختلافهم في جواز أكل المذبوح بلا تسمية، فقال بعضهم: يحل سواء تركت التسمية عمداً أو سهواً، وقال بعضهم: لا يحل مطلقاً. فالقول بأنه إن كان الترك عمداً لا تحل، وإن كان سهواً حلت فيه الخلاف. ومثال آخر وهو الجدل مع الأخوة فإن الأمة اختلفوا فيه فقال بعضهم: المال كله للجد، وقال بعضهم: المال بينهم، فإحداث قول الثالث وهو ما حكاه ابن حزم في المحلى من أن المال كله للأخ هو الذي فيه الخلاف.

إحداهما والتحرير في الأخرى كان جائزاً وهو قول ثالث^(١)

ولنا: أن ذلك^(٢) يوجب نسبة الأمة إلى تضييع الحق والغفلة عنه، فإنه لو كان الحق في القول الثالث كانت الأمة قد ضيعته وغفلت عنه، وخلا العصر عن قائم لله بحجته ولم يبق منهم على أحد، وذلك محال قولهم لم يصرحوا بتحرير قول ثالث. قلنا: ولو اتفقوا على قول واحد فهو كذلك ولم يجوزوا خلافهم^(٣). فأما إذا عللوا بعلّة فيجوز بسواها^(٤) لأنه ليس من فرض دينهم الاطلاع على جميع الأدلة بل يكفيهم معرفة الحق بدليل واحد وليس في الاطلاع على علة أخرى نسبة إلى تضييع الحق بخلاف مسألتنا. وأما إذا اختلفوا في مسألتين فإنهم إن صرحوا بالتسوية بين المسألتين فهو كمسألتنا لا يجوز التفريق، وإن لم يصرحوا به جاز التفريق لأن قوله في كل مسألة موافق مذهب طائفة، ودعوى المخالفة للإجماع ههنا جهل بمعنى المخالفة إذ المخالفة نفي ما أثبتوه أو إثبات ما نفوه، ولم يتفق أهل العصر

(١) قوله: «وهو قول ثالث» يعني: أن الحكم على إحدى المسألتين بالجواز وعلى الأخرى بالتحرير هو إحداهما قول ثالث.

(٢) قوله: «إن ذلك» أي: إحداهما قول ثالث.

(٣) قوله: «قلنا ولو اتفقوا... إلخ» جواب بالمعارضة، والمعنى: أنه لم يلزم أن يصرحوا. ألا تراهم أنهم لو أجمعوا على قول واحد امتنع القول بغيره وإن لم يصرحوا بالامتناع.

(٤) قوله: «فأما إذا عللوا بعلّة... إلخ» جواب عن قولهم لو استدل الصحابة بدليل... إلخ. وحاصله: أن ما ذكرتموه قياس مع الفارق لا يلتزم مع المدعى لأنه فرق بين استنباط الحكم وبين الدليل والتعليل فلا يقاس أحدهما على الآخر، وذلك أن الحكم يجوز إثباته بعلمتين أو دليلين يخفى أحدهما على أهل العصر الأول ويظهر لأهل العصر الثاني، وليسوا متعبدين بالاطلاع على جميع العلل والأدلة إذ المقصود معرفة الحكم وذلك بالعلّة الواحدة والدليل الواحد. فالعلل والأدلة وسائل لا مقاصد بخلاف الحكم فإنه لا يجوز تعدده في المحل الواحد فيكون منفياً مثبتاً أو واجباً محرماً من جهة واحدة، وهو متعبد به مقصود لذاته فأحداه بعد الاتفاق على غيره خلاف سبيل المؤمنين المقصود ونسبة لهم إلى تضييع الحق وإهماله بخلاف العلة والدليل.

على إثبات أو نفي في حكم واحد ليكون القول بالنفي والإثبات مخالفاً ولا يلتزم الحكم من المسلمين، بل نقول لا يخلو الإنسان من خطأ ومعصية، والخطأ موجود من جميع الأمة وليس محالاً إنما المحال الخطأ بحيث يضيع الحق حتى لا تقوم به طائفة.

ولهذا يجوز أن تنقسم الأمة في مسألتين إلى فرقتين^(١) فتخطيء فرقة

(١) قوله: «ولهذا يجوز أن تنقسم الأمة... إلخ» مثل الطوفي لذلك بخطأ الحنابلة بتقديم بينة الخارج، وإصابة الشافعية في تقديم بينة الداخل، وخطأ الشافعية في إباحة البنت المخلوقة من الزنا، وإصابة الحنابلة في تحريمها وعدم كراهته، وأمثال ذلك كثير لأن الممتنع خطأ جميع الأمة في كلتا المسألتين لا في بعض التركيب، أي: ليس الممتنع خطأ الأمة في بعض المسائل خطأ مركباً بأن تخطيء هذه الطائفة في هذه المسألة وهذه الطائفة في تلك المسألة الأخرى، لأن الخطأ المركب جرى ولا دليل على عصمتها منه، إنما دل الدليل السمعي على نفي الخطأ الكلي وهو أن يخطيء مجموع الطائفتين في كل واحدة من المسألتين بخلاف الخطأ المركب، لأنها إن كانت فيه مخطئة من وجه فهي مصيبة من وجه. واعلم أن خطأ كل فرقة في مسألة هو واسطة بين طرفين، فلهذا خرج الخلاف فيه، وذلك أن القسمة تقتضي أنه إما أن تخطيء كل واحدة من الفرقتين في كل واحدة من المسألتين، أو تصيب كلاً واحدة من الفرقتين في كل واحدة من المسألتين، أو تصيب كل واحدة في مسألة وتخطيء في الأخرى. فالأول ممتنع لأنه خطأ كلي، والثاني: جائز حسن لأنه إصابة كلية، والثالث: واسطة لأنه خطأ من وجه دون وجه، فبالنظر إلى ما فيه من الخطأ ألحق بالطرف الأول وهو الخطأ الكلي في الامتناع، وبالنظر إلى ما فيه من الصواب ألحق بالطرف الثاني وهو الصواب الكلي في الجواز.

تنبيه: ذهب الطوفي من أصحابنا والفخر الرازي في المحصول والامدي في منتهى السؤل إلى القول بالتفصيل في هذه المسألة، وهو أن إحداث القول الثالث إن رفع الإجماع الأول على القولين الأولين لم يجز وإن لم يرفعه جاز. قلت: وهذا تفصيل حسن وهو اختيارنا. مثال الرافع لما اتفق عليه القولان الأولان أن الوالد لا يقتل بولده عند الأكثرين مطلقاً، وقال مالك يقتل إذا تعمد قتله مثل أن يذبحه ذبحاً ونحوه، لا إن حذفه بسيف ونحوه لاحتمال أنه أراد تأديبه فأتى على نفسه خطأ، فلو قال قائل آخر: يقتل بولده مطلقاً كان رافعاً للإجماع الأول. ومثال ما ليس =

في مسألة وتصيب فيها الأخرى، وتخطيء في المسألة الأخرى وتصيب فيها المخطئة الأولى. والله أعلم.

فصل

إذا قال بعض الصحابة قولاً^(١) فانتشر^(٢) في بقية الصحابة فسكتوا فإن لم يكن قولاً في تكليف فليس بإجماع وإن كان فعن أحمد رضي الله عنه ما يدل^(٣) على أنه إجماع وبه قال أكثر الشافعية.

وقال بعضهم يكون حجة^(٤) ولا يكون إجماعاً، وقال جماعة آخرون

= رافعاً للإجماع ما لو قال بعض الأمة باعتبار النية في كل طهارة، وقال البعض الآخر باعتبارها في بعض الطهارات دون بعض كقول أبي حنيفة تعتبر للتيمم دون الوضوء، فالقول في إثباتها في البعض دون البعض لا يمتنع، كأن يعتبر النية معتبر في الوضوء دون الوضوء مثلاً لأنه لم يرفع الإجماع الأول بل وافق كل فريق في بعض ما ذهب إليه.

(١) قوله: «فصل إذا قال بعض الصحابة قولاً... إلخ» فرض المصنف هذه المسألة في الصحابة وليست مختصة بهم، بل هذه مسألة الإجماع السكوتي منهم ومن غيرهم من مجتهد الأعصار، ولكنها مقيدة بما إذا قال بعض الأئمة قولاً وسكت الباقون مع اشتها ذلك القول فيهم وكان تكليفاً هل يكون إجماعاً أو لا؟ فهي على الخلاف المذكور في المتن، ولعل المصنف جنح إلى أن المسألة مختصة بالصحابة دون غيرهم وهو الذي يشعر به كلامه ويكون هذا من مختاراته، وإليه مال الماوردي في الحاوي والرويانى في البحر.

(٢) قوله: «فانتشر» أي: شرطه الاشتها، فلو لم يشتهر فيهم لم يدل سكوتهم على الموافقة، ولو لم يكن تكليفاً لم يكن إجماعاً ولا حجة لأن الإجماع أمر ديني وما ليس تكليفاً ليس دينياً بل هو دنيوي.

(٣) قوله: «ما يدل» أشار به إلى أنه ليس قولاً صريحاً عن أحمد.

(٤) قوله: «وقال بعضهم يكون حجة» أي: ظنية وليس بإجماع تمتنع مخالفته وهو قول أبي هاشم وإختيار الأمدى. قال الصفي الهندي: ولم يصّر أحد إلى عكس هذا القول يعني أنه إجماع لا حجة ويمكن القول به كالإجماع المروي بالأحاديث عند من لم يقل بحجته.

لا يكون حجة ولا إجماعاً^(١)، ولا ننسب إلى ساكت قولاً إلا أن تدل قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضميرين للرضا وتجوز الأخذ به، وقد يسكت من غير إضمار الرضا لسبعة أسباب:

أحدها: أن يكون لمانع^(٢) في باطنه لا يطلع عليه، الثاني: أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب^(٣) الثالث: أن لا يرى الإنكار في المجتهدين ويرى ذلك القول سائغاً لمن أداه اجتهاده إليه وإن لم يكن هو موافقاً. الرابع: أن لا يرى البدار في الإنكار مصلحة لعارض من العوارض ينتظر زواله فيموت قبل زواله أو يشتغل عنه. الخامس: أن يعلم أنه لو أنكر لم يلتفت إليه وناله ذل وهوان كما قال ابن عباس حين سكت عن القول بالعول في زمن عمر رضي الله عنه كان رجلاً مهيباً فهبته. السادس: أن يسكت لأنه متوقف في المسألة لكونه في مهلة النظر. السابع: أن يسكت لظنه أن غيره قد كفاه الإنكار وأغناه عن الإظهار لأنه فرض كفاية، ويكون قد غلط فيه وأخطأ في وهمه.

(١) قوله: «لا يكون حجة ولا إجماعاً» هو قول للشافعي. وقاله داود الظاهري وابنه والمرضى وإمام الحرمين، وقال: أنه آخر أقوال الشافعي. وقال الغزالي والرازي والآمدي أنه نص الشافعي في الجديد، وقال الجويني: أنه ظاهر مذهبه، وقال في المستصفى والمختار: أنه ليس بإجماع ولا حجة ولا هو دليل على تجوز الاجتهاد في المسألة إلا إذا دلت قرائن الأحوال على أنهم سكتوا مضميرين الرضا وجواز الأخذ به عند السكوت، والدليل عليه أن فتواه إنما تعلم بقوله الصريح الذي لا يتطرق إليه احتمال وتردد، والساكت متردد فقد يسكت من غير إضمار الرضا لسبعة أسباب ثم سردها على نحو ما سردها المصنف متابعاً له. قال المحقق الطوفي: وهذا أحق الأقوال لأن إفادة القرائن العلم بالرضا كإفادة النطق له فيصير كالإجماع النطقي من الجميع انتهى. قلت: وهذا الذي هو نعتمده ونختاره.

(٢) قوله: «أحدها أن يكون المانع لمانع» أي من إظهار القول لكن قد تظهر قرائن السخط عليه مع سكوته.

(٣) قوله: «الثاني أن يعتقد... إلخ» أي: فلا يرى الإنكار في المجتهدين أصلاً ولا يرى الجواب إلا فرض كفاية فإذا كفاه من هو مصيب سكت وإن خالف اجتهاده.

ولنا: إدخال الساكت لا يخلو من سبعة أقسام: أحدها أن يكون لم ينظر في المسألة. الثاني أن ينظر فيها فلا يتبين له الحكم وكلاهما خلاف الظاهر، لأن الدواعي متوفرة والأدلة ظاهرة وترك النظر خلاف عادة العلماء عند النازلة، ثم يفضي ذلك إلى خلو الأرض عن قائم لله بحجته. الثالث أن يسكتوا تقية فلا يظهر سببها، ثم يظهر قوله عند ثقاته وخاصته فلا يلبث القول أن ينتشر. الرابع أن يكون سكوتهم لعارض لم يظهر وهو خلاف الظاهر، ثم يفضي إلى خلو العصر عن قائم لله بحجته. الخامس أن يعتقد أن كل مجتهد مصيب فليس ذلك قولاً لأحد من الصحابة^(١)، ولهذا عاب

(١) قوله: «فليس ذلك قولاً لأحد من الصحابة» هذا كالصريح بأن مذهب الموفق تخصيص المسألة بالصحابة دون من بعدهم.

تنبيه: القاعدة بمقتضى العقل واللغة أن لا ينسب إلى ساكت قول إلا بدليل يدل على أن سكوته كالقول حكماً أو حقيقة لأن السكوت عدم محض، والأحكام لا ترتب على العدم ولا تستفاد منه الأقوال، فلهذا لو أئلف إنسان مال غيره وهو ساكت لم يمنعه ولم ينكر عليه ضمن المتلف ولا يحصل سكوت المالك إذناً فيه، ولو ادعى شخص دعوى فلم يجب بنفي ولا بإثبات لم يكن مقراً بالحق بسكوته، بل يقول له الحاكم إن أجبت وإلا جعلتك ناكلاً، فإذا لم يجب قضى لوجود شرط القضاء وهو عدم إجابته له تنزيلاً له منزلة الإقرار لظهوره فيه لا أنه إقرار حقيقة.

وهذا من المواضع المستثناة التي ينسب فيها إلى الساكت قول بدليل، ولو قيل له أطلقت امرأتك؟ أو زوجت ابنتك فلاناً؟ أو بعته أو رهنته أو وهبته هذه العين؟ أو لفلان عندك كذا؟ فسكت لم يكن إقراراً، أما إذا قام دليل شرعي أو عقلي على نسبة القول أو مقتضاه إلى الساكت عمل به، كقوله عليه الصلاة والسلام في البكر: «إذنها صماتها»، وكذلك ضحكها وبكاؤها يعني في تزويجها، وكقولنا إن إقرار النبي ﷺ على قول أو فعل مع علمه به وقدرته على إنكاره حجة، وإن الإجماع السكوتي حجة لقيام الدليل على أن السكوت ههنا كالقول.

ومن هذا الباب وقع النزاع بين العلماء في بيع المعاطاة نحو خذ وأعطني، أو يتعاطيان بلا قول أصلاً من إيجاب وقبول، فالمشهور عن الشافعي عدم صحة البيع بها لأن مال الغير حرام إلا بالتراضي، وهو خفي في النفس يحتاج إلى قول يدل عليه لأن الساكت لا ينسب إليه قول. والصحيح الأكثر عن العلماء صحته لدلالة السكوت مع قرائن الأحوال على الرضا قطعاً، ولاصطلاح الناس عليه في كل عصر من غير تكير فكان إجماعاً.

بعضهم على بعض وأنكر بعضهم على بعض مسائل انتحلوها، ثم العادة أن من ينتحل مذهباً يناظر عليه ويدعو إليه كما نشاهد في زمننا. السادس أن لا يرى الإنكار في المجتهديات وهو بعيد لما ذكرناه فثبت أن سكوته كان لموافقته. ومن وجه آخر أن التابعين كانوا إذا أشكل عليهم مسألة فنقل إليهم قول صحابي منتشر وسكوت الباقيين كانوا لا يجوزون العدول عنه فهو إجماع منهم على كونه حجة، ومن وجه آخر أنه لو لم يكن هذا إجماعاً لتعذر وجود الإجماع إذ لم ينقل إلينا في مسألة قول كل علماء العصر مصرحاً به، وقول من قال هو حجة وليس بإجماع غير صحيح، فإننا إن قدرنا رضى الباقيين كان إجماعاً وإلا فيكون قول بعض أهل العصر والله أعلم.

مسألة: يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة، وقال قوم لا يتصور لك إذ كيف يتصور اتفاق الأمة مع اختلاف طبائعها وتفاوت أفهامها على مظنون^(١)؟ أم كيف تجتمع على قياس مع اختلافهم في القياس؟ وقال آخرون: هو متصور وليس بحجة، لأن القول بالاجتهاد يفتح باب الاجتهاد ولا يجب.

ولنا: أن هذا إنما يستنكر فيما يتساوى فيه الاحتمال، أما الظن الأغلب فيميل إليه كل أحد، فأى بُعد في أن يتفقوا على أن النبيذ في معنى الخمر^(٢) في التحريم لكونه في معناه في الإسكار. وأكثر الإجماعات مستندة إلى عمومات وظواهر وأخبار آحاد مع تطرق الاحتمال.

وإذا جاز اتفاق أكثر الأمم على باطل مع أنه ليس لهم دليل قطعي ولا ظني، لم لا يجوز الاتفاق على دليل ظاهر وظن غالب؟ وأما منع تصوره

(١) قوله: «على مظنون» أي: ولو تصور لكان حجة لكنه لم يتصور وإليه ذهب ابن جرير الطبري.

(٢) قوله: «في معنى الخمر» هكذا وجدت هذه العبارة، وعبارة المستصفي في معنى الخمر في الإسكار فهو في معناه في التحريم.

بناء على الخلاف في القياس فإننا نفرض ذلك في الصحابة وهم متفقون عليه والخلاف حدث بعدهم وإن فرض ذلك بعد حدوث الخلاف فيستند أهل القياس إليه، والآخرين إلى اجتهداد في مظنونه ليس بقياس وهو في الحقيقة قياس^(١) فإنه قد يظن غير القياس قياساً وكذلك بالعكس. وإذا ثبت تصوره فيكون حجة لما سبق من الأدلة على الإجماع.

فصل

الإجماع ينقسم إلى مقطوع ومظنون^(٢) فالمقطوع ما وجد فيه الاتفاق^(٣) مع الشروط التي لا تختلف فيه مع وجودها ونقله أهل التواتر،

(١) قوله: «وهو في الحقيقة قياس» معناه: أن كثيراً من منكري القياس استندوا إليه في مواضع وسموه بغير اسمه كالتنبية وتنقيح المناط، فبعضهم يقول: لا يقضي القاضي وهو جائع وهو في الحقيقة قياس على الغضب بالجامع المعروف، ويقولون نبه بحالة الغضب على حالة الجوع وغيرها من الأحوال، والحنفية مع قولهم: «لا قياس في الكفارات» أوجبوا الكفارة على الصائم بالأكل والشرب، وهو في الحقيقة قياس على الوطء بجامع الإفساد. وقالوا: هذا تنقيح المناط اعتباراً من حديث الأعرابي لعموم الإفساد لا لخصوص الجماع.

(٢) قوله: «فصل الإجماع ينقسم إلى مقطوع ومظنون... إلخ» ذكر في هذا الفصل أقسام الإجماع. ومحصلها: أن الإجماع إما نطقي أو سكوتي، وكل واحد منهما إما منقول بالتواتر أو بالأحاد، فالأقسام أربعة وإليك بيانها: فأما النطقي: فهو ما اتفق عليه مجتهدو الأمة جميعهم بحيث أن كل واحد منهم نطق بصريح الحكم في الواقعة نفيًا أو إثباتاً، والسكوتي: ما نطق به البعض وسكت عنه البعض الآخر. وكل واحد من هذين إما أن ينقل تواتراً أو أحاداً على صفته، بأن ينقل أن الكل نطقوا به أو نطق به البعض دون الآخر. وهذه الأقسام درجات فأقواها النطقي المتواتر، ثم النطقي المنقول أحاداً، ثم السكوتي المتواتر، ثم السكوتي الأحادي. وباعتبار هذه المراتب يكون ترجيح أحدها على غيره.

(٣) قوله: «الاتفاق» أي: اتفاق جميع من يصح الإجماع منهم مع وجود الشروط التي هي غير مختلف فيها وقد تقدم المختلف فيه، كأن يتفق أهل العصر الثاني على أحد قولي أهل العصر الأول، أو يوجد بقول البعض وسكوت البعض، أو يوجد الاتفاق في بعض العصر ولم ينقض حتى خولف، أو يجتمع الصحابة دون التابعي المعاصر. وبالجمله =

والمظنون ما اختلف فيه أحد القيدتين بأن توجد مع الاختلاف فيه كالاتفاق في بعض العصر وإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، أو يوجد القول من البعض والسكوت من الباقيين، أو توجد شروطه لكن ينقله آحاد.

وذهب قوم إلى أن الإجماع لا يثبت بخبر الواحد، لأن الإجماع دليل قاطع يحكم به على الكتاب والسنة^(١) وخبر الواحد لا يقطع به فكيف يثبت به المقطوع؟ وليس ذلك بصحيح فإن الظن متبع في الشرعيات، والإجماع المنقول بطريق الآحاد يغلب على الظن فيكون ذلك دليلاً كالنص المنقول بطريق الآحاد.

وقولهم هو دليل قاطع. قلنا: قول النبي ﷺ دليل قاطع في حق من شافهه أو بلغه بالتواتر، وإذا نقله الآحاد كان مظنوناً وهو حجة، فالإجماع كذلك بل هو أولى فإنه أقوى من النص لتطرق النسخ إلى النص وسلامة الإجماع منه، فإن النسخ إنما يكون بنص والإجماع لا يكون إلا بعد انقراض زمن النص.

فصل

الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع^(٢) نحو اختلاف الناس في

= فكل إجماع غير إجماع الصحابة مختلف فيه، والخلاف فيه أيضاً مع الظاهرية كما سبق.

(١) قوله: «لأن الإجماع... إلخ» حاصل قولهم: أن الإجماع قاطع وخبر الواحد ظني فلا يثبت القاطع بالظني لأن الضعيف لا يكون مستنداً للقوي. ومحصل الجواب من وجهين:

أحدهما: أن نقل الخبر الظني يوجب العمل، فنقل الإجماع القطعي آحاداً أولى أن يوجب العمل، لأن الظن واقع في ذات خبر الواحد وطريقه، والإجماع إنما وقع الظن في طريقه لا في ذاته، وإذا وجب العمل بالأول كان بالثاني أوجب. الوجه الثاني: أن الظن متبع في الشرع وهو مناط العمل، والظن حاصل بالإجماع المنقول آحاداً فليعتبر.

(٢) قوله: «فصل الأخذ بأقل ما قيل... إلخ» لم يخالف في هذا الأصل إلا بعض الفقهاء. =

دية الكتابي، فقليل دية المسلم وقيل النصف وقيل الثلث. فالقائل إنها الثلث ليس هو متمسكاً بالإجماع، لأن وجوب الثلث متفق عليه، وإنما الخلاف في سقوط الزيادة وهو مختلف فيه، فكيف يكون إجماعاً؟ ولو كان إجماعاً كان مخالفه خارقاً للإجماع وهذا ظاهر الفساد. والله تعالى أعلم.

= قاعدة وتنمة: قول القائل لا أعلم خلافاً في كذا لا يكون إجماعاً لجواز الاختلاف، وبهذا قال الجمهور ومنهم الصيرفي وابن حزم في الأحكام، وقال في كتاب الإعراب: نص عليه الشافعي في الرسالة، وكذلك أحمد بن حنبل. وقال ابن القطان: قول القائل: «لا أعلم خلافاً» إن كان من أهل العلم فهو حجة، وإن لم يكن من الذين كشفوا الإجماع والاختلاف فليس بحجة. قلت: وهو تفصيل حسن وإليه مال الماوردي، وزعم قوم أن العالم إذا قال لا أعلم خلافاً فهو إجماع وهو فاسد عقلاً ووقوعاً. وهنا تم الكلام على الإجماع على ما ذكره المصنف.

الأصل الرابع استصحاب الحال ودليل العقل^(١)

إعلم أن الأحكام السمعية لا تدرك بالعقل، لكن دَلَّ العقل على براءة الذمة من الواجبات وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات قبل بعثة الرسل. فالنظر في الأحكام إما في إثباتها وإما في نفيها، فأما الإثبات فالعقل قاصر عنه^(٢) وأما النفي^(٣) فالعقل قد دلَّ عليه إلى أن يرد دليل السمع الناقل عنه فيتتهض دليلاً على أحد الشطرين^(٤). ومثاله لما دلَّ السمع على خمس صلوات بقيت السادسة غير واجبة لا لتصريح السمع بنفيها فإن لفظه قاصر على إيجاب الخمسة، لكن كان وجوبها متتفياً ولا مثبت للوجوب فيبقى على النفي الأصلي، وإذا أوجب عبادة على قادر بقي العاجز على ما كان عليه، ولو أوجبها في وقت بقيت في غيره على البراءة

(١) استصحاب الحال هو ظن دوام الشيء بناء على ثبوت وجوده قبل ذلك، وقد اختلف الأصوليون في كونه حجة أم لا. فذهب الأكثرون منهم مالك وأحمد والمزني والصيرفي وإمام الحرمين والغزالي وجماعة من أصحاب الشافعي إلى أنه حجة، وذهب جمهور الحنفية وأبو الحسين البصري وأبو الخطاب من أصحابنا وجماعة من المتكلمين إلى أنه ليس بحجة، وهذا النوع هو الذي يعبر عنه الفقهاء بقولهم الأصل بقاء ما كان على ما كان عليه.

(٢) قوله: «فالعقل قاصر عنه» معناه: أن العقل لا يدل على ثبوت الحكم الشرعي بناء على أن العقل هاد ومرشد لا مشرع وموجب.

(٣) قوله: «وأما النفي» أي: نفي الحكم الشرعي.

(٤) قوله: «على أحد الشطرين» أي: إما نفي الحكم المذكور أو إثباته؛ لأن معنى الاستصحاب أن يكون الحكم موجوداً بوجود الشيء أو عدمه مصاحباً لاعتقادنا أو لقلوبنا وأذهاننا.

الأصلية، فإن قيل إذا كان العقل إنما كان دليلاً بشرط أن لا يرد سمع فبعد وضع الشرع لا يعلم نفي السمع، ومتهاكم عدم العلم بوروده وعدم العلم ليس بحجة، ولو جاز ذلك لجاز للعامي النفي مستنداً إلى أنه لم يبلغه دليل. قلنا: انتفاء الدليل قد يعلم وقد يظن^(١)، فإننا نعلم أنه لا دليل على وجوب صوم شوال ولا صلاة سادسة إذ لو كان لنقل وانتشر ولم يخف على جميع الأمة، وهذا علم بعدم الدليل لا عدم علم بالدليل، فإن عدم العلم بالدليل ليس حجة، والعلم بعدم الدليل حجة.

وأما الظن فإن المجتهد إذا بحث عن مدارك الأدلة فلم يظهر له مع أهليته وإطلاعه على مدارك الأدلة، وقدرته على الاستقصاء وشدة بحثه وعنايته، غلب على ظنه انتفاء الدليل فتزل ذلك منزلة العلم في وجوب العمل لأنه ظن استند إلى بحث واجتهاد، وهذا غاية الواجب على المجتهد.

وأما العامي فلا قدرة له فإن الذي يقدر على التردد في بيته لطلب متاع إذا فتش وبالغ أمكنه القطع بنفي المتاع، والأعمى الذي لا يعرف البيت ولا يدري ما فيه لا يمكنه ادعاء نفي المتاع.

(١) قوله: «قلنا انتفاء الدليل... إلخ» تقرير هذا الجواب أن يقال: إن الناس إما عامي لا يمكنه البحث والاجتهاد في طلب الدليل، أو مجتهد يمكنه ذلك، فإن كان عامياً فتمسكه بالاستصحاب مع عدم الدليل الناقل هو تمسك بالجهل، فهو لعدم أهليته كالأعمى يطوف في البيت على متاع وآلة البصر لا تساعد على إدراكه. أما المجتهد الذي يمكنه الوقوف على الدليل فتمسكه بعد الجد والاجتهاد في طلبه إنما هو بالعلم بعدم الدليل، لا بعدم العلم بالدليل، فهو كبصير اجتهد في طلب المتاع من بيت ليس فيه شيء يستر المتاع ويخفيه عن طالبه فيجزم بعدمه عند ذلك، فكذلك المجتهد إذا بالغ في طلب الدليل فلم يجده جزم بعدمه، فإن لم يجزم بعدمه غلب على ظنه وهو كاف في العمل لا سيما وقواعد الشرع قد مهدت وأدلته قد اشتهرت، وفي الدواوين قد دونت، فعند است فراغ الوسع في طلب الدليل ممن هو أهل النظر والاجتهاد يعلم أنه لا دليل هنالك، وحيث يكون الاستصحاب منه تمسكاً بالعلم بعدم الدليل الناقل لا بعدم العلم به.

فإن قيل: ليس للاستقصاء غاية محدودة بل للمجتهد بداية ووسط ونهاية، فمتى يحل له أن ينفي الدليل السمعي والبيت محصور وطلب اليقين فيه ممكن ومدارك الشرع غير محصورة فإن الأخبار كثيرة وربما غاب راوي الحديث. قلنا: مهما علم الإنسان أنه قد بلغ وسعه فلم يجد فله الرجوع إلى دليل العقل، فإن الأخبار قد دونت والصحاح قد صنف، فما دخل فيها محصور وقد انتهى ذلك إلى المجتهدين وأوردوها في مسائل الخلاف.

فإن قيل: لم لا يكون واجباً لا دليل عليه؟ أو له دليل لم يبلغنا؟ قلنا: أما إيجاب ما لا دليل عليه فمحال لأنه تكليف ما لا يطاق، ولذلك نفينا الأحكام قبل ورود الشرع، والبحث يدلنا على عدم الدليل على ما ذكرناه.

وأما استصحاب دليل الشرع^(١) فكاستصحاب العموم إلى أن يرد تخصيص، واستصحاب النص إلى أن يرد نسخ، واستصحاب حكم دل الشرع على ثبوته في دوامه كالملك الثابت وشغل الذمة بالإتلاف والإلتزام، وكذلك الحكم بتكرار الزوم إذا تكررت الأسباب كتكرار شهر رمضان وأوقات الصلوات. فالاستصحاب إذن عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي وليس راجعاً إلى عدم الدليل بل إلى دليل ظن مع انتفاء المغير أو العلم به.

(١) قوله: «وأما استصحاب دليل الشرع» أي: وأما التمسك بدليل شرعي لم يظهر عنه ناقل فهو كاف وذلك كما مثل له المصنف، وكاستصحاب كل حكم ثابت كالملك حتى يوجد ما يزيله كالبيع والهبة، وشغل الذمة حتى يوجد ما يفرغها بأداء الدين إن كانت مشغولة بدين أو بأداء قيمة المتلف إن كانت مشغولة بإتلاف شيء، وغير ذلك من الشواغل. والحاصل: أنه كل ما كان أصلاً في الدلالة من جهة النص وجب حمل اللفظ عليه حتى يقوم الدليل الناقل عنه، فاللفظ يحمل على حقيقته حتى يقوم دليل المجاز إلى غير ذلك. ومن هنا يظهر أن الاستصحاب على نوعين: حكمي كما مثلنا بالملك ونحوه، ولفظي وهو ما كان في الألفاظ كالحقيقة ونحوها.

فصل

فأما استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف فليس بحجة في قول الأكثرين^(١) وقال بعض الفقهاء: هو دليل واختاره أبو إسحاق بن شاقلا^(٢) مثاله أن يقول في المتيّم إذا رأى الماء في أثناء الصلاة الإجماع منعقد على صحة صلاته ودوامها، فنحن نستصحب ذلك حتى يأتينا دليل يزيلنا عنه^(٣)، وهذا فاسد لأن الإجماع إنما دل على دوامها حال العدم، فأما مع الوجود فهو مختلف فيه ولا إجماع مع الاختلاف، واستصحاب الإجماع عند انتفاء الإجماع محال، وهذا كما أن العقل دل على البراءة الأصلية بشرط عدم دليل السمع فلا يبقى له دلالة مع وجود دليل السمع، وهذا لأن كل دليل يضاده نفس الخلاف لا يمكن استصحابه معه، والإجماع يضاده نفس

(١) قوله: «فصل فأما استصحاب حال الإجماع... إلخ» حاصله: أنه إذا أجمع أهل الإجماع على حكم في حالة من الأحوال ثم تغيرت صفة المجمع عليه وحصل الاختلاف فيه فهل يبقى الإجماع الأول حجة فيستدل من لم يغير الحكم باستصحاب الحال أم لا؟ وقد مثل المصنف بما يوضح هذا.

(٢) قوله: «واختاره أبو إسحاق بن شاقلا» ضبطه شمس الدين محمد بن أبي الفتح البعلبي في كتابه (المطلع على أبواب المقنع) فقال: وشاقلا بالشين المعجمة والقاف الساكنة بعد الألف وآخره ألف ساكنة، هكذا قيّدناه عن بعض شيوخنا، وكذا سمعته من غير واحد منهم.. ثم قال ما ملخصه: هو إبراهيم بن أحمد بن عمر بن حمدان بن شاقلا البزار، جليل القدر كثير الرواية حسن الكلام في الأصول والفروع، درس بجامع المنصور وجامع القصر، توفي سنة تسع وستين وثلثمائة عن أربع وخمسين سنة.

(٣) قوله: «فنحن نستصحب ذلك... إلخ» حاصله: أن الخصم احتج بأن الحكم الثابت قبل الخلاف بالإجماع حاصل في كل متحقق دوامه فيكون هذا الحكم دائم الثبوت وهو المطلوب. وحاصل الجواب: أن الأصل في كل متحقق دوامه ما لم يوجد ما ينفيه، ومن المعلوم أن الخلاف الحادث ينافي الإجماع الأول فلا يبقى الحكم مجمعاً عليه وهو المطلوب.

الخلاف، والعموم والنص^(١) ودليل العقل لا يضاده نفس الاختلاف فلذلك
صح استصحابه معه.

(١) قوله: «والعموم والنص... إلخ» هذا جواب بالفرق. وحاصله: أن الخصم جعل
استصحاب حال الإجماع المذكور مقيساً على العموم في أنه يصير بعض
التخصيص حجة، فأجاب المصنف: بأن هذا قياس مع الفارق. وبإسناده: أن
الإجماع في صورة التيمم مثلاً إنما حصل حال عدم الماء، أما حال وجوده فهو
مختلف فيه والخلاف يضاد الإجماع فلا يجتمعان، ولا يبقى الإجماع مع الخلاف
حال عدم الماء مثلاً، كما أن النفي الأصلي الدال على عدم الحكم لا يبقى مع
الدليل السمعي الناقل عن حكم النافي لكونه يضاده، فالقياس على العموم قياس
باطل لأن العموم والنص ودليل العقل كالقياس من حيث أن الاختلاف في الحكم
لا ينافيها فيصح التمسك بها مع الاختلاف، ولا كذلك الإجماع فإن الخلاف ينافيه
فلا يصح التمسك به معه.

خاتمة: حقق المحقق ابن القيم في (أعلام الموقعين) مباحث الاستصحاب تحقيقاً
بديعاً فأحببنا أن نقل هنا زبدته قال - بعد أن برهن أن في القياس والنظر إلى إيماء
النص وتنبيهه وإشارته وعرفه عند المخاطبين غنية عن الاستصحاب وإن حاصل
القياس الصحيح الذي هو عبارة عن بيان أن المنصوص على علته التي يجري
النص عليها جار مجرى التنصيص على التعميم في اللفظ -: إن الاستصحاب
استفعال من الصحة وهي استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفي ما كان منفيّاً وهو على
ثلاثة أقسام: استصحاب البراءة الأصلية، واستصحاب الوصف المثبت للحكم
الشرعي حتى يثبت خلافه، واستصحاب حكم الإجماع في محل النزاع.

فأما النوع الأول: فقالت طائفة من الفقهاء الأصوليين وبعض الحنفية أنه يصلح
لأن يدفع به من ادعى تغيير الحال لا لبقاء الأمر على ما كان فإن بقاءه على ما كان
إنما هو مستند إلى موجب الحكم لا إلى عدم المغير له، فإذا لم نجد دليلاً نافياً
ولا مثبتاً أمسكنا، لا ثبت الحكم ولا نفيه بل ندفع بالاستصحاب دعوى من أثبت،
فيكون حال المتمسك كحال المعترض مع المستدل فهو يمنعه الدلالة حتى يشبها،
لا أنه يقيم دليلاً على نفي ما ادعاه، وهذا غير حال المعارض، فالمعارض لون
والمعترض لون، فالمعترض يمنع دلالة الدليل والمعارض يسلم دلالاته ويقيم دليلاً
على نقيضه، وذهب الأكثر من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيرهم إلى أنه =

فصل

والنافي للحكم يلزمه الدليل^(١) وقال قوم في الشرعيات كقولنا^(٢)، وفي

= يصلح لإبقاء الأمر على ما كان عليه، قالوا: لأنه إذا غلب على الظن انتفاء الناقل غلب على الظن بقاء الأمر على ما كان عليه.

وأما النوع الثاني: وهو استصحاب الوصف المثبت للحكم حتى يثبت خلافه، فهو حجة كاستصحاب حكم الطهارة وحكم الحدث، واستصحاب بقاء النكاح وبقاء الملك وشغل الذمة بما تشتغل به حتى يثبت خلاف ذلك.

وأما النوع الثالث: فهو استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع، فقال المزني والصيرفي وابن شاقلا وابن حامد وأبو عبيد الله الرازي: هو حجة، وقال ابن حامد في أحد قوله وأبو الطيب الطبري والقاضي أبو يعلى وابن عقيل وأبو الخطاب والحلواني وابن الزاغوني: ليس بحجة.

ولكل من أصحاب النفي والإثبات حجج أوضحها ابن القيم بما يطول ذكره هنا، ثم قال: وبالجمله فإن الاستصحاب لا يجوز الاستدلال به إلا إذا اعتقد انتفاء الناقل، فإن قطع المستدل بانتفاء الناقل قطع بانتفاء الحكم كما يقطع ببقاء شريعة محمد ﷺ وأنها غير منسوخة، وإن ظن انتفاء الناقل أو ظن انتفاء دلالة ظن انتفاء النقل، وإن كان الناقل معنى مؤثراً وتبين له عدم اقتضائه تبين له انتفاء النقل.

مثل رؤية الماء في الصلاة لا ينقض الوضوء، وإلا فمع تجويزه لكونه ناقضاً للوضوء لا يطمئن ببقاء الوضوء، وهكذا كل من وقع النزاع في إنقاض وضوئه ووجوب الغسل عليه فإن الأصل بقاء طهارته، كالنزاع في بطلان الوضوء بخروج النجاسات من غير السبيلين، وبالخارج النادر منهما، وبمس النساء بشهوة وغيرها، وبأكل ما مسته النار، وغسل الميت، وغير ذلك، لا يمكنه اعتقاد استصحاب الحال فيه حتى يتيقن له بطلان ما يوجب الانتقال وإلا بقي شاكاً وإن تبين له صحة الناقل، كما لو أخبره فاسق بخبر فإنه مأمور بالتبين والتثبت، لم يؤمر بتصديقه ولا بتكذيبه فإن كليهما ممكن منه، وهو مع خبره لا يستدل باستصحاب الحال كما كان يستدل به بدون خبره. ومن أراد خوض هذا العباب فعليه بأعلام الموقعين فإن فيه الكثير الطيب.

(١) قوله: «فصل والنافي للحكم يلزمه الدليل» بيانه: أن المستدل على نفي الحكم كأن يقول ما الأمر كذا أو ليس الأمر كذا هل يكفيه مجرد النفي ويكون مقبولاً منه =

العقليات لا دليل عليه، وقال قوم لا دليل عليه مطلقاً لأمرين: أحدهما أن المدعى عليه الدين لا دليل عليه. والثاني أن الدليل على النفي متعذر فكيف يكلف ما لا يمكن إقامة الدليل على براءة الذمة؟ ولنا^(١) قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرَىٰ تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ ومن المعنى^(٢) يقال للنافي ما ادعيت نفيه علمته أم أنت شاك فيه؟ فإن أقر بالشك^(٣) فهو معترف بالجهل وإن ادعى العلم^(٤)، فإما أن يعلم بنظر أو تقليد، فإن ادعى العلم بتقليد فهو أيضاً

= أم لا بد من أن يقيم دليلاً على ما ادعاه من النفي؟ فقال قوم: لا بد من الدليل، وقال قوم: يكفيه النفي ولا يلزمه دليل، وقال قوم: يلزمه الدليل في العقليات دون الشرعيات. والمشهور وهو قول الأكثرين: أنه يلزمه إقامة الدليل على نفي الحكم الذي ادعى نفيه ولا يكفيه مجرد دعوى النفي.

(٢) قوله: «وقال قوم في الشرعيات... إلخ» كقوله: لا تشترط النية في الصلاة ولا يلزمه في العقليات نحو ليس العالم بقديم.

* * *

(١) قوله: «لنا» أي: على أن نافي الحكم يلزمه الدليل وجهان: أحدهما: أن الله تعالى ألزم النافي الدليل في مقام المناظرة، فلو لم يلزمه لما ألزمه إياه لأنه تعالى عدل في مناظرته وفي سائر أفعاله. وبيان ذلك في قوله حكاية عن اليهود والنصارى: ﴿وَقَالُوا لَنْ يَدْخُلَ الْجَنَّةَ إِلَّا مَنْ كَانَ هُودًا أَوْ نَصْرَىٰ﴾ فهي دعوى نافية فأجاب سبحانه بقوله: ﴿تِلْكَ أَمَانِيُّهُمْ﴾ ثم أمر نبيه ﷺ بمطالبتهم بدليل دعواهم النافية فقال: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ أي: أقيموا الدليل على أنه لا يدخل الجنة إلا من كان هوداً أو نصارى وهو إلزام الدليل على دعوى النفي وهو المطلوب.

(٢) قوله: «ومن المعنى» هذا هو الجواب الثاني.

(٣) قوله: «فإن أقر بالشك» أي: فلا يطالب الشاك بالدليل لأنه معترف بجهله وعدم معرفته.

(٤) قوله: «وإن ادعى العلم» بأن قال: أنا متيقن للنفي، قيل له: يقينك هذا حصل عن ضرورة أو عن دليل، ولا نعد معرفة النفي ضرورة لأننا لسنا في لجة بحر أو على جناح نسر، وليس بين أيدينا فرات ولا نيل، ولا نعد معرفة النفي ضرورة، وإن لم يعرفه ضرورة، فإنما عرفه عن تقليد أو عن نظر، فالتقليد لا يفيد العلم فإن الخطأ =

معترف بعمى نفسه وإنما يدعي البصيرة لغيره، وإن كان بنظر فيحتاج إلى بيانه؛ ولأنه لو أسقط الدليل عن النافي لم يعجز المثبت عن التعبير عن مقصود إثباته بالنفي^(١)، فيقول بدل قوله محدث ليس بقديم، وبدل قوله قادر ليس بعاجز، وقولهم إن المدعى عليه الدّين لا دليل عليه^(٢) عنه

= جائز على المقلد، والمقلد معترف بعمى نفسه وإنما يدعي البصيرة لغيره، وإن كان عن نظر فلا بد من بيانه وهذا أصل الدليل.

(١) قوله: «ولأنه لو أسقط الدليل... إلخ» أسقط هنا مبني للمجهول وهذا من المصنف تأييد للمدعي بلزوم إشكالين بشيعين على إسقاط الدليل عن النافي: أولهما: يلزم من الإسقاط المذكور أن لا يجب الدليل على نافي حدوث العالم ونافي الصانع ونافي النبوات ونافي تحريم الزنا والخمر والميتة ونكاح المحارم وهو محال.

والثاني: أن الدليل إذا سقط عن هؤلاء لم يعز أن يعبر المثبت عن مقصود إثباته بالنفي هرباً من الدليل، فيقول بدل قوله محدث أنه ليس بقديم، وبدل قوله قادر أنه ليس بعاجز وما يجري مجراه، وحينئذ يسقط الدليل عن كل من المتناظرين، وإذا سقط الدليل عنهما ضاع الحق فلم يعلم في أي طرف هو، إذ لا يظهر الحق إلا بدليله وحينئذ تعم الجهالة ويقع الخط في الأحكام.

(٢) قوله: «وقولهم أن المدعى عليه الدين... إلخ» هذا هو الدليل الأول للنافين، قالوا: أن من ادعى عليه بدین فأنكره هو نافي، وأنتم تقولون لا يطالب بدليل على نفيه فقد اتفقتم معنا في شق وأنكرتم آخر، والجواب: أنا لا نسلم ما زعمتم لأننا لم نكلفه الدليل ليس لكونه نافياً ولا لدلالة العقل على سقوط الدليل عن النافي، بل ذلك بحكم الشرع لقوله ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر».

ولا يجوز أن يقاس عليه غيره لأن الشرع إنما قضى به للضرورة إذ لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي، فإن ذلك إنما يعرف بأن يلازمه عدد التواتر من أول وجوده إلى وقت الدعوى فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولاً وفعلًا بمراقبة اللحظات، فكيف يكلف إقامة البرهان على ما يستحيل إقامة البرهان عليه؟ بل المدعي أيضاً لا دليل عليه لأن قول الشاهدين لا يحصل المعرفة بل الظن بجريان سبب اللزوم من إتلاف أو دين وذلك في الماضي، أما في الحال فلا يعلم الشاهد شغل الذمة فإنه يجوز براءتها بأداء أو إبراء، ولا سبيل للمخلق إلى معرفة الذمة وبراءتها إلا بقول الله تعالى وقول الرسول المعصوم. ولا ينبغي أن يظن أن على المدعي أيضاً دليلاً فإن قول =

أجوبة: أحدها المنع فإن اليمين دليل لكنها قصرت عن الشهادة فشرعت عند عدمها، واختصت بالمنكر لرجحان جانبه باليد التي هي دليل الملك، واحتمال الكذب فيها لا يمنع كونها دليلاً لاحتمال الكذب في الشهادة. الثاني إنما لم تحتج إلى دليل لوجود اليد التي هي دليل الملك إذ الظاهر أن ما في يد الإنسان ملكه. الثالث إنما لم يجب عليه الدليل لعجزه عنه إذ لا سبيل إلى إقامة دليل على النفي، فإن ذلك إنما يعرف بأن يلزم الشاهد من أول وجوده إلى وقت الدعوى فيعلم انتفاء سبب اللزوم قولاً وفعلاً بمراقبته للخطاب وهو محال، وشغل الذمة أيضاً لا سبيل إلى معرفته فإن الشاهد لا يحصل إلا الظن بجريان سبب اللزوم من إتلاف أو غيره وذلك في الماضي، أما في الحال فإنه يجوز براءتها بأداء أو إبراء فاكتفى بالشهادة على سبب اللزوم واكتفى ههنا باليمين لقول النبي ﷺ: «البينة على المدعي واليمين على من أنكر». أما في مسألتنا فيمكن إقامة الدليل إن كان النزاع في الشرعيات، فقد يصادق الدليل عليه من الإجماع كنفي وجوب صلاة الضحى وصوم شوال أو بنص كقوله: «لا زكاة في الحلي ولا زكاة في المعلوفة»، أو بمفهوم أو بقياس كقياس الخضراوات على الرمان في نفي وجوب الزكاة، وإن عدم الأدلة فيتمسك باستصحاب النفي الأصلي الثابت بدليل العقل.

وأما العقليات فيمكن نفيها فإن إثباتها يفضي إلى محال^(١)، وما أفضى إلى المحال محال، ويمكن الدليل عليه بدليل التلازم^(٢)، فإن انتفاء أحد

= الشاهد إنما صار دليلاً بحكم الشرع، فإن جاز ذلك فيمين المدعى عليه أيضاً لازم فليكن ذلك دليلاً.

(١) قوله: «فإن إثباتها يفضي إلى محال» مثاله أن يقال: العالم ليس بتقديم لأنه لو كان قديماً للزم تأثير إرادة الصانع وقدرته فيه، لكن تأثير القدرة والإرادة في القديم محال لأنه يصير بذلك أثراً، وكل أثر محدث، فيلزم أن ينقلب القديم محدثاً وهو محال، فهذا المحال قد لزم من إثبات قدم العالم فيكون محالاً، وإذا استحال القدم تعين الحدوث إذ لا واسطة بينهما.

(٢) قوله: «ويمكن الدليل عليه بدليل التلازم» مثال ذلك الدليل قوله تعالى: «لو كان =

المتلازمين دليل على انتفاء الآخر كقوله تعالى : ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ فانتفاء الفساد دليل على انتفاء إله ثان .

= فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ لكنهما ما فسدتا فلزم أن لا إله فيهما إلا الله ، لأن انتفاء اللازم يدل على انتفاء الملزوم ، وفساد السموات والأرض لازم لوجود إلهين فأكثر ، فانتفاء الفساد فيهما يدل على انتفاء آلهة غير الله تعالى فيهما .

هذا بيان أصول مختلف فيها وهي أربعة^(١)

الأول: شرع من قبلنا^(٢) إذا لم يصرح شرعنا بنسخه هل هو شرع لنا؟ وهل كان النبي ﷺ متعبداً بعد البعثة باتباع شريعة من قبله؟ فيه روايتان: إحداهما أنه شرع لنا، اختارها التيمي وهو قول الحنفية، والثانية ليس بشرع لنا وعن الشافعية كالمذهبيين.

وجه أنه ليس بشرع لنا سبعة أدلة؛ الأول قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا﴾، فدل على أن كل نبي يختص بشريعة لم يشاركه فيها غيره.

الثاني: قوله عليه السلام: «بعثت إلى الأحمر والأسود وكل نبي بعث إلى قومه»، فدل على أن كل نبي يختص شرعه قومه. ومشاركتنا لهم تمنع الاختصاص.

الثالث: أن النبي ﷺ رأى يوماً بيد عمر قطعة من التوراة فغضب فقال: «ما هذا؟ ألم آت بها بيضاء نقية؟ لو أدركني موسى حياً ما وسعه إلا اتباعي».

الرابع: أن النبي ﷺ لما بعث معاذاً إلى اليمن قال بم تحكم؟ فذكر

(١) لما فرغ من الأصول المتفق عليها وهي الكتاب والسنة والإجماع واستصحاب الحال أخذ في الكلام على الأصول المختلف فيها وهي أربعة أيضاً فذكر واحداً بعد واحد.

(٢) قوله: «من قبلنا» أي: من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام.

الكتاب والسنة والاجتهاد ولم يذكر شرع من قبلنا وصوبه النبي ﷺ، ولو كانت من مدارك الأحكام لم يجز العدول إلى الاجتهاد إلا بعد العجز عنها. فإن قيل: اندرجت التوراة والإنجيل تحت الكتاب فإنه اسم جنس يعم كل كتاب. قلنا: إطلاق اسم الكتاب لا يفهم منه المسلمون غير القرآن، كيف ولم يعهد من معاذ تعلم شيء من هذه الكتب ولا الرجوع إليها؟

الخامس لو كان النبي ﷺ متعبداً بها للزمه مراجعتها والبحث عنها، ولكان لا ينتظر الوحي ولا يتوقف في الظهار والموارث ونحوها، ولم يعهد منه ذلك إلا في آية الرجم ليبين أنه ليس بمخالف لدينهم.

السادس أنه لو كان مدركاً لكان تعلمها وحفظها ونقلها فرض كفاية، ولوجب على الصحابة مراجعتها في تعرف الأحكام ولم يفعلوا.

السابع إطباق الأمة على أن هذه الشريعة شريعة رسول الله ﷺ بجملتها ولو تعبد بشرع غيره كان مخبراً لا شارعاً.

وجه الرواية الأخرى خمس آيات وثلاثة أحاديث؛ أما الآيات فقوله تعالى: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَّتْهُمْ أَقْدَهُ﴾^(١) وقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا التَّوْرَةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ يَحْكُمُ بِهَا النَّبِيُّونَ الَّذِينَ أَسْلَمُوا﴾ وقوله: ﴿ثُمَّ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ أَنْ اتَّبِعْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ﴾، وقوله: ﴿شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا﴾ وقوله: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾. فإن قيل أما الآيات الثلاث فالمراد بها التوحيد بدليل أنه أمره باتباع هدى جميعهم وما وصى به جملتهم وشرائعهم مختلفة وناسخة ومنسوخة فيدل على أنه أراد الهدى المشترك، والملة عبارة عن أصل الدين بدليل قوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَرْغَبْ عَنْ مِلَّةِ إِبْرَاهِيمَ إِلَّا مَنْ سَفِهَ نَفْسَهُ﴾، ولا يجوز تسفيه الأنبياء الذين خالفوا شريعة إبراهيم عليه السلام، والهدى والنور أصل الدين

(١) قوله: ﴿فبِهِدَاهُمْ أَقْدَهُ﴾ يعني: أنبياء بني إسرائيل. قالوا: أمره له بالاعتداء بهم يقتضي أن شرعهم شرع له قطعاً.

والتوحيد. قلنا: الشريعة من جملة الهدى فتدخل في عموم قوله تعالى: ﴿فِيْهِدْنَهُمْ أَقْتَدَ﴾ وهي من جملة ما أوصى الله به الأنبياء عليهم السلام. قولهم في شرائعهم الناسخ والمنسوخ. قلنا: إنما يقع الناسخ دون المنسوخ كما في الشريعة الواحدة.

وأما الأحاديث فمنها أنه قضى في السن بالقصاص وقال «كتاب الله القصاص» وليس في القرآن قصاص في السن إلا في قوله تعالى: ﴿أَلَيْسَ بِالْأَلْسِنِ﴾. الثاني مراجعته التوراة في رجم الزانين. الثالث قوله: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها» ﴿وَأَقِمِ الصَّلَاةَ لِذِكْرِي﴾ وهذا خطاب لموسى عليه السلام.

وقد أجيب عن الأول بأنه دخل في عموم قوله تعالى: ﴿فَمَنْ أَعَدَّى عَلَيْكُمْ فَأَعْدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا أَعَدَّى عَلَيْكُمْ﴾. وعن الثاني بأنه راجع التوراة لبيان كذبهم وأنه ليس بمخالف لشريعتهم. ومن المعنى أن شرع الله تعالى الحكم في حق أمة يدل على تعلق المصلحة به فإنه حكيم لا تخلو حكمته عن مصلحة، ويدل على اعتبار الشرع له فلا يجوز العدول عنه حتى يدل على نسخه دليل كما في الشريعة الواحدة. وأما قوله تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾، فإن المشاركة في بعض الشريعة لا تمنع نسبتها بكمالها إلى المبعوث بها نظراً إلى الأكثر. وبقية الأدلة تندفع بكون الشريعة الأولى لم تثبت بطريق موثوق به، بل قد أخبر الله تعالى بتحريف أهلها وتبديلهم، فلذلك أنكر النبي ﷺ على عمر كتاب التوراة، وصوب معاذاً في إعراضه عن كتبهم ولم يلزمه ولا الصحابة الرجوع إليها ولا البحث عنها، وإنما الواجب الرجوع إلى ما ثبت منها بشرعنا كآية القصاص والرجم ونحوهما، وهو مما تضمنه الكتاب والسنة فيكون منهما فلا يجوز العدول إلى الاجتهاد مع وجوده.

الأصل الثاني

من المختلف فيه قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف

فروي^(١) أنه حجة يقدم على القياس ويخص به العموم، وهو قول مالك والشافعي في القديم وبعض الحنفية. وروي ما يدل على أنه ليس بحجة، وبه قال عامة المتكلمين والشافعي في الجديد واختاره أبو الخطاب، لأن الصحابي يجوز عليه الغلط والخطأ والسهو ولم تثبت عصمته، وكيف تجوز عصمة من يجوز عليهم الاختلاف؟ وقد جوز الصحابة مخالفتهم فلم ينكر أبو بكر وعمر على من خالفهما. فانتفاء الدليل على العصمة ووقوع الخلاف بينهم وتجوزهم مخالفتهم ثلاثة أدلة^(٢)، وقال قوم الحجة قول الخلفاء الراشدين لقوله عليه السلام: «عليكم بستي وسنة الخلفاء الراشدين» وذهب آخرون إلى أن الحجة قول أبي بكر وعمر رضي الله عنهما لقوله عليه السلام: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر».

ووجه الرواية الأولى قوله عليه السلام: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم»^(٣). فإن قيل هذا خطاب لعوام عصره بدليل أن الصحابي

(١) قوله: «فروي» أي: عن الإمام أحمد، وثم قول ثالث لم يذكره المصنف وهو: أن قوماً قالوا: إن خالف قول الصحابي القياس فهو حجة، وإن لم يخالفه فليس بحجة، وعلموا ذلك بقولهم: لأنه إذا خالف القياس دل على أنه توقيف من صاحب الشرع فيكون حجة لا لذاته بل لدلالته على الحجة، وإذا لم يخالفه احتمل أنه عن اجتهاد فيكون كاجتهاد غير الصحابي. قال ابن برهان في (الوجيز): وهذا هو الحق المبين. قال: ومسائل الإمامين أبي حنيفة والشافعي تدل عليه. انتهى.

(٢) قوله: «ثلاثة أدلة» أشار بهذا إلى ما ذكره من الأدلة: أولها: قوله انتفاء الدليل عن العصمة، وثانيها: قوله ووقوع الخلاف بينهم، وثالثها: قوله وتجوزهم مخالفتهم.

(٣) قوله: «وجه الرواية الأولى... إلخ» قد أطلال البدر الزركشي في كتابه (تخريج =

غير داخل فيه^(١). قلنا: اللفظ عام لكن خرج منه الصحابي بقريته أنهم الذين أمر بتقليدهم وجعل الأمر لغيرهم.

= أحاديث المنهاج والمختصر الكلام على حديث «أصحابي كالنجوم»، وبين أنه روي من طرق متعددة جميعها مطعون فيها، ثم قال: روي من طرق كثيرة ولا يصح، قال: وقال ابن حزم في رسالته الكبرى في إبطال القياس هو خبر موضوع كذب باطل. وقال البزار: هذا الحديث لا يصح. وقال البيهقي: هذا الحديث مشهور المتن وأسانيده ضعيفة ولم يثبت في هذا إسناد. انتهى كلام الزركشي، والبناء على ما ليس بصحيح غير صحيح.

(١) قوله: «فإن قيل هذا خطاب... إلخ» بيانه: مع قطع النظر عن صحة الحديث إن الغزالي في المستصفى سرد الأقوال في هذه المسألة ثم قال: والكل باطل عندنا، ثم قال: وللمخالف خمس شبه فذكر منها الشبهة الأولى فقال: قولهم وإن لم تثبت عصمتهم فإذا تعبدنا باتباعهم لزم الاتباع كما أن الراوي الواحد لم تثبت عصمته لكن لزم اتباعه للتعبد به، وقد قال ﷺ: «أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم اهتديتم» والجواب: أن هذا خطاب مع عوام أهل عصره ﷺ بتعريف درجة الفتوى لأصحابه حتى يلزم أتباعهم، وهو تخيير لهم في الاقتداء بمن شاؤوا منهم، بدليل أن الصحابي غير داخل فيه إذ له أن يخالف صحابياً آخر، فكما خرج الصحابة بدليل فكذلك خرج العلماء بدليل، وكيف وهذا لا يدل على وجوب الاتباع بل على الاقتداء إذا اتبع؟

فلعله يدل على مذهب من يجوز للعالم تقليد العالم، أو من يخيّر العامي في تقليد الأئمة من غير تعيين الأفضل. ويبان جواب المصنف عنه أن الحديث يقتضي عموم الاقتداء بكل صحابي، لكن الصحابي خص من هذا العموم بدليل فبقي العموم متناولاً لغيره من مجتهدي التابعين فمن بعدهم.

والدليل الذي خص به الصحابي من عموم الحديث المذكور أما الإجماع أو قرينه كونه مأموراً بالاقتداء به فلا يكون مقتدياً بغيره لثلا يكون المتبوع تابعاً، ولأن الصحابين إذا كانا مقلدين فحكمهما التقليد، أو أحدهما مقلداً فحكمه كذلك، وإن كانا مجتهدين لم يكن أحدهما بأولى بأن يقلد من العكس فيستقل كل منهما باجتهاده ولا يكون قول صاحبه حجة عليه وهو المطلوب. قلت: إنما يتم هذا على تقدير صحة الحديث وحيث أنه لم يصح سقط السؤال والجواب. فالوجه الآخر المذكور في كلام المصنف أولى من هذا وأدل على المقصود.

ومن وجه آخر وهو أن الصحابة أقرب إلى الصواب وأبعد من الخطأ لأنهم حضروا التنزيل وسمعوا كلام الرسول منه فهم أعلم بالتأويل وأعرف بالمقاصد فيكون قولهم أولى^(١) كالعلماء مع العامة، وما ذكروه من عدم العصمة فلا يلزم فإن المجتهد غير معصوم ويلزم العامي تقليده. وقول من خص الأئمة بالاحتجاج بقولهم لا يصح^(٢) لما ذكرنا من عموم الدليل في غيرهم، وتخصيصهم بالأمر بالاقتداء بهم يحتمل أنه أراد الاقتداء بهم في سيرتهم وعدلهم، ويحتمل أنه ذكرهم لكونهم من جملة من يجب الاقتداء بهم.

فصل

وإذا اختلفت الصحابة على قولين لم يجوز للمجتهد الأخذ بقول بعضهم من غير دليل، خلافاً لبعض الحنفية وبعض المتكلمين أنه يجوز ذلك ما لم ينكر على القائل قول، لأن اختلافهم إجماع على تسويغ الخلاف والأخذ بكل واحد من القولين، ولهذا رجع عمر إلى قول معاذ في ترك رجم المرأة، وهذا فاسد فإن قول الصحابة لا يزيد^(٣) على الكتاب والسنة ولو تعارض دليلان من كتاب أو سنة لم يجوز الأخذ بواحد منهما بدون الترجيح، ولأننا نعلم أن أحد القولين صواب والآخر خطأ ولا نعلم ذلك إلا بالدليل، وإنما يدل اختلافهم على تسويغ الاجتهاد في كلا القولين أما على الأخذ به فكلا، وأما رجوع عمر إلى معاذ^(٤) فلأنه بان له الحق بدليله فرجع إليه^(٥).

(١) قوله: «فيكون قولهم أولى» أي: فيخص به العام ويترك لأجله القياس.

(٢) قوله: «وقول من خص الأئمة... إلخ» راجع إلى قوله: «وقال قوم» وإلى قوله: «وذهب آخرون».

(٣) قوله: «لا يزيد» يعني في القوة.

(٤) قوله: «وأما رجوع عمر... إلخ» ذلك أن عمر رضي الله عنه أراد أن يرجم امرأة حاملاً لأجل الزنا فقال له معاذ بن جبل: إن كان لك سبيل عليها فليس لك سبيل على ما في بطنها، فرجع عمر إلى قوله وأخر رجمها حتى وضعت.

(٥) قوله: «فلأنه بان له الحق... إلخ» أي: ولم يكن رجوعه تقليداً وتشهياً.

الثالث

الاستحسان

ولا بد أولاً من فهمه^(١) وله ثلاثة معان:

أحدها أن المراد به العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة^(٢) قال القاضي يعقوب^(٣): القول بالاستحسان مذهب

(١) قوله: «ولا بد أولاً من فهمه» أي: ليتحرر محل النزاع فيه، والمذكور هنا إنما هو معناه في الاصطلاح وأما معناه لغة فهو اعتقاد الشيء حسناً.

(٢) قوله: «أحدها أن المراد به العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل خاص من كتاب أو سنة» لخص الطوفي في مختصره هذا التعريف فقال: وأجود ما قيل فيه أنه العدول بحكم المسألة عن نظائرها لدليل شرعي خاص وهو مذهب أحمد. ثم قال في شرحه: قلت مثاله قول أبي الخطاب في مسألة العينة وإذا اشترى ما باع بأقل مما باع قبل نقد الثمن الأول لم يجز استحساناً وجاز قياساً، فالحكم في هذه المسألة ونظائرها من الربويات الجواز وهو القياس، لكن عدل عن نظائرها بطريق الاستحسان فمنعت. وحاصل هذا يرجع إلى تخصيص الدليل بدليل أقوى منه في نظر المجتهد. قال ابن المعمار البغدادي من أصحابنا: مثال الاستحسان ما قاله أحمد رضي الله عنه أن يتيمم لكل صلاة استحساناً، والقياس أنه بمنزلة الماء حتى يحدث، وقال: يجوز شراء أرض السواد ولا يجوز بيعها، قيل له: فكيف يشتري ممن لا يملك البيع؟ فقال: القياس هكذا وإنما هو استحسان، ولذلك يمنع من بيع المصحف ويؤمر بشرائه استحساناً.

(٣) قوله: «قال القاضي يعقوب» هو يعقوب العكبري قاضي باب الأزج من أصحاب القاضي أبي يعلى. قال أبو الوفاء بن عقيل: كان أعرف قضاة الوقت بأحكام القضاء والشروط، ولم يكن قاض مثله في الهيئة، وله المقامات المشهورة في الديوان، وكان يشبه بعمر بن العاص وبالمغيرة بن شعبة في الدهاء وقوة الرأي. وقال ابن السمعاني: كانت له يد قوية في القرآن والحديث والفقه والمحاضرة، وقرأ عليه عامة الحنابلة ببغداد وانتفعوا به انتهى. وله تصانيف في المذهب منها التعليقة في الفقه وهي ملخصة من تعليقة شيخه القاضي أبي يعلى، توفي سنة ست - وقيل ثمان - وأربعمائة عن نحو سبع وسبعين سنة.

أحمد رحمه الله وهو أن تترك حكماً إلى حكم هو أولى منه، وهذا مما لا ينكر وإن اختلف في تسميته فلا فائدة في الاختلاف في الاصطلاحات مع الاتفاق في المعنى .

الثاني: أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله^(١)، حكى عن أبي حنيفة أنه

(١) قوله: «الثاني أنه ما يستحسنه المجتهد بعقله... إلخ» استصعب الكرخي وبعض أصحاب أبي حنيفة إثبات هذا المدعي وعجزوا عن نصرته فمالوا إلى التأويل، فقال الكرخي: ليس الاستحسان عبارة عن قول بغير دليل بل هو بدليل، وهو أجناس منها: العدول بحكم المسألة عن نظائرها بدليل خاص من القرآن مثل قوله: ما لي صدقة، أوله علي أن أتصدق بمالي، فالقياس لزوم التصديق بكل ما يسمى مالاً، لكن استحسان أبو حنيفة التخصيص بمال الزكاة لقوله تعالى: ﴿خذ من أموالهم صدقة﴾ ولم يرد إلا مال الزكاة، ومنها أن يعدل بها عن نظائرها بدليل السنة، كالفرق في سبق الحدث والبناء على الصلاة بين السبق والتعمد على خلاف قياس الأحداث، وهذا مما لا ينكر وإنما يرجع الاستحسان إلى اللفظ وتخصيص هذا النوع من الدليل بتسميته استحساناً من بين سائر الأدلة، وهذا الذي ذكره الكرخي كفاه به مؤنة الرد بل هو رجوع عن القول ورد بذاته .

وقال في (مسلم الثبوت): ليس الاستحسان عندنا إلا دليلاً معارضاً لقياس . وقال: وقول فخر الإسلام سميماً ما ضعف أثره قياساً وما قوي أثره استحساناً إما مؤول أو إصلاح منه فقط، وحاصل الأمر أن الحنفية ارتبكوا في تأويل ما ذهب إليه الإمام واضطربت فيه آراؤهم حتى أرجعوه إلى المعنى المذكور أولاً في هذا الكتاب .

ولسعد الدين عمر بن مسعود التفتازاني في حاشيته على شرح العضد لمختصر ابن الحاجب كلام حسن قال: اعلم أن الذي استقر عليه رأي المتأخرين هو أن الاستحسان عبارة عن دليل يقابل القياس الجلي الذي تسبق إليه الأفهام، وهو حجة لأن ثبوته بالدلائل التي هي حجة إجماعاً، لأنه إما بالأثر كالسلم والإجارة وبقاء الصوم في النسيان، وإما بالإجماع كالأستصناع، وإما بالضرورة كطهارة الحيض والأبواب، وإما القياس الخفي وأمثله كثيرة .

والمراد بالاستحسان في الغالب قياس خفي يقابل قياساً جلياً، وأنت خير بانه على هذه التفاسير يعني المذكورة في كلام ابن الحاجب ليس دليلاً خارجاً عما ذكر من الأدلة، انتهى .

قال: هو حجة تمسكاً بقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ و ﴿وَاتَّبِعُوا أَحْسَنَ مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ ويقول النبي ﷺ: «ما رآه المسلمون حسناً فهو عند الله حسن»، ولأن المسلمين استحسنا دخول الحمام من غير تقدير أجرة وكذلك نظائره، إذ التقدير في مثله قبيح فاستحسنوا تركه. ولنا على إفساده مسلكان: الأول أن هذا لا يعرف من ضرورة العقل ونظره ولم يرد من سمع متواتر ولا نقل آحاد^(١)، ومهما انتفى الدليل وجب النفي. الثاني إنا نعلم بإجماع الأمة قبلهم على أن العالم ليس له الحكم بمجرد هواه وشهوته من غير نظر في الأدلة، والاستحسان من غير نظر حكم بالهوى المجرد فهو كاستحسان العامي، وأي فرق بين العامي والعالم في غير معرفة الأدلة الشرعية وتمييز صحيحها عن فاسدها، ولعل مستند استحسانه وهم^(٢) وخيال إذا عرض على الأدلة لم يحصل منه طائل. روي عن الشافعي رحمه الله أنه قال: من استحسّن فقد شرع. ولما

-
- = وخلاصته: أنه يعرض للمجتهد دليلان فيستحسن أحدهما على الآخر، ومن ثم صرح صدر الشريعة في التوضيح بقوله: واعلم أنا إذا ذكرنا القياس نريد به القياس الجلي، وإذا ذكرنا الاستحسان نريد به القياس الخفي فلا تنس هذا الاصطلاح.
- (١) قوله: «الأول إن هذا لا يعرف... إلخ» بيانه: أن ما ذكره من تعريف الاستحسان إما أن يكون عقلياً أو سمعياً أو معلوماً من جهة العقل أو السمع وكلاهما باطل، فما ذكره من تعريف الاستحسان باطل. أما بطلان كونه عقلياً أو سمعياً فلأنه لو كان عقلياً لكان إما ضرورياً أو نظرياً، لكنه ليس ضرورياً لأن الضروريات مشتركة بين العقلاء ولا اشتراك فيما ذكره، وليس نظرياً لأن النظر فيه ليس قاطعاً وإلا لكان مشتركاً، ولا مظنوناً إذ لا دليل عليه في النظر، ولو كان سمعياً لكان إما متواتراً وهو مفقود أو آحاداً وهو مفقود أيضاً كالتواتر، وإن سلمنا أن فيه دليلاً سمعياً آحاداً لكن الأحاد لا تفيد في هذا الباب لأنها إنما تفيد ظناً ما، والاستحسان أصل قوي فلا يثبت بشمل ذلك، وما ليس عليه دليل عقلي ولا سمعي يكون باطلاً.
- (٢) قوله: «وهم» وهم في الشيء من باب وعد إذا ذهب وهمه إليه وهو يريد غيره.

بعث معاذ إلى اليمن لم يقل إني استحسن بل ذكر الكتاب والسنة والاجتهاد فقط. وأما اتباع أحسن ما أنزل إلينا من ربنا فواجب^(١)، فليبينوا أن هذا مما أنزل إلينا فضلاً عن أن يكون من أحسنه. والخبر^(٢) دليل على أن الإجماع حجة ولا خلف فيه، ثم يلزمهم استحسان العوام والصبيان فإن فرقوا بأنهم ليسوا أهلاً للنظر قلنا: إذا كان لا ينظر في الأدلة فأبي فائدة في أهل النظر، وما استشهدوا به من المسائل لعل مستند ذلك جريانه في عصر النبي ﷺ وتقريره عليه مع معرفته بل لأجل المشقة في تقدير الماء المصسوب في الحمام ومدة المقام والمشقة سبب الرخصة. ويحتمل أن يقال دخول الحمام مستباح بالقرينة، والماء متلف بشرط العرض بقرينة حال الحمامي، ثم ما يبذله له إن ارتضى الحمامي واكتفى به عوضاً وإلا طالبه بالمزيد إن شاء فهذا أمر مقاس والقياس حجة. الثالث قولهم المراد به دليل ينقذح في نفس المجتهد لا يقدر على التعبير عنه وهذا هو بين، فإن ما لا يعبر عنه لا يدري أهو وهم أم تحقيق؟ فلا بد من إظهاره ليعتبر بأدلة الشريعة فلتصصحه أو تزيفه.

(١) قوله: «وأما اتباع أحسن ما أنزل إلينا» إنما يأمر باتباع ما قام دليل رجحانه شرعاً لا ما ذكره من استحسان العقل المجرد، يدل على ذلك ما في سياق الآيتين، أما الأولى فقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ اجْتَنَبُوا الطَّاغُوتَ أَنْ يَعْبُدُوهَا وَأَنَابُوا إِلَى اللَّهِ لَهُمُ الْبُشْرَى فَبَشِّرْ عِبَادِي الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ﴾ الآية في سياق التوحيد واجتناب الشرك، وذلك مما لا بد له من دليل إذ لو كان التوحيد ضرورياً لما أشرك أحد، وأما الثانية فقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ﴾ والاستدلال واحد.

(٢) قوله: «والخبر» أي: «ما رآه المسلمون حسناً» فهو دليل الإجماع لا دليل الاستحسان، وإن سلم أن له دلالة على الاستحسان فالجواب عنه أن المراد ما قام دليل رجحانه شرعاً أي ما رآه المسلمون حسناً مع النظر والاستحسان وقيام دليل الرجحان شرعاً.

الاستصلاح^(١) أو المصلحة المرسله

الرابع من الأصول المختلف فيها الاستصلاح: هو اتباع المصلحة المرسله والمصلحة هي جلب المنفعة أو دفع المضرة^(٢)، وهي على ثلاثة أقسام: قسم شهد الشرع باعتبارها فهذا هو القياس، وهو اقتباس الحكم من معقول النص أو الإجماع^(٣).

القسم الثاني ما شهد بطلانه كإيجاب الصوم بالوقاع^(٤) في رمضان على الملك إذ العتق سهل عليه فلا ينزجر والكفارة وضعت للزجر، فهذا لا

(١) استفعال من صلح يصلح وهو اتباع المصلحة المرسله، فإن الشرع أو المجتهد يطلب صلاح المكلفين باتباع المصلحة المذكورة ومراعاتها.

(٢) قوله: «والمصلحة هي جلب المنفعة... إلخ» لما ذكر أن الاستصلاح هو اتباع المصلحة المرسله احتيج إلى بيان حقيقة المصلحة وهي كما ذكر جلب المنفعة أو دفع المضرة لأن قوام الإنسان في دينه ودنياه ومعاشه ومعهده بحصول الخير واندفاع الشر وإن شئت قلت بحصول الملائم واندفاع المنافي. مثاله: أن الإنسان لما كان يؤذيه غلبة الحر والبرد احتاج في الصيف إلى رقيق الثياب والتعرض للهواء البارد بالجلوس في أماكنه وتبريدها بالماء ونحو ذلك ليحصل له الروح الموافق ويندفع عنه البرد المنافي، وفي الشتاء على العكس من ذلك، والأمثلة كثيرة.

(٣) قوله: «وهو اقتباس الحكم... إلخ» ذلك كاستفادتنا تحريم شحم الخنزير من تحريم لحمه المنصوص عليه في الكتاب، واستفادتنا تحريم النبيذ المسكر من تحريم الخمر المنصوص عليه بالكتاب والسنة، مع أن النبيذ منصوص على تحريمه مع غيره بقوله عليه السلاة والسلام: «كل مسكر خمر»، وكقولنا يجب الحد بوطء ذات المحرم بعقد النكاح قياساً على وطئها بالزنا وهو محل إجماع وأشباه ذلك.

(٤) قوله: «كإيجاب الصوم بالوقاع... إلخ» أشار به إلى ما حكاه الغزالي في (المستصفى) من أن بعض العلماء قال لبعض الملوك لما جامع في نهار رمضان: أن عليك صوم شهرين متتابعين فلما أنكر عليه حيث لم يأمره بإعتاق رقبة مع اتساع ماله قال: لو أمرته بذلك لسهل عليه واستحق إعتاق رقبة في جنب قضاء شهوته، فكانت المصلحة في إيجاب الصوم لينزجر به. فهذا قول باطل ومخالف لنص الكتاب بالمصلحة وفتح هذا الباب يؤدي إلى تغيير جميع حدود الشرائع ونصوصها بسبب تغير الأحوال. ثم إذا عرفت ذلك من صنيع العلماء لم تحصل الثقة للملوك بفეთاهم وظنوا أن كل ما يفتون به تحريف من جهتهم بالرأي.

خلاف في بطلانه لمخالفته النص^(١) وفتح هذا يؤدي إلى تغيير حدود الشرع.

الثالث ما لم يشهد له^(٢) بإبطال ولا اعتبار معين وهذا على ثلاثة ضروب:

أحدها: ما يقع في مرتبة الحاجات^(٣) كتسليط الولي على تزويج الصغيرة، فذلك لا ضرورة إليه لكنه محتاج إليه لتحصيل الكفو خيفة من الفوات، واستقبالاً للصالح المنتظر في المآل.

الضرب الثاني ما يقع موقع التحسين والتزيين ورعاية حسن المناهج في العبادات والمعاملات، كاعتبار الولي في النكاح صيانة للمرأة عن مباشرة العقد لكونه مشعراً بتوقان نفسها إلى الرجال فلا يليق ذلك بالمرءة، فقوض ذلك إلى الولي حملاً للخلق على أحسن المناهج ولو أمكن تعليل ذلك بقصور رأي المرأة في انتقاد الأزواج وسرعة الاغترار بالظاهر لكان من الضرب الأول، ولكن لا يصح ذلك في سلب عبادتها. فهذا الضربان لا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز التمسك بهما من غير أصل^(٤) فإنه لو جاز ذلك كان

(١) قوله: «لمخالفته النص» أي: الوارد في حديث الأعرابي المروي في الصحيحين وغيرهما.

(٢) قوله: «ما لم يشهد له» الضمير للشرع.

(٣) قوله: «في مرتبة الحاجات» هو ما تدعو إليه الحاجة ويقال له الحاجي.

(٤) قوله: «لا نعلم خلافاً... إلخ» أي: لا يجوز للمجتهد كلما لاح له مصلحة تحسينية أو حاجية أن يعتبرها ويرتب الأحكام عليها حتى يجد لاعتبارها شاهداً من جنسها ولو لم يعتبر للتمسك بهذه المصلحة وجود أصل يشهد لها للزم منه محذورات:

أحدها: أن ذلك يكون وضعاً للشرع بالرأي لأن حكم الشرع هو ما استفيد من دليل شرعي إجماع أو نص أو معقول نص، وهذه المصلحة لا تستند إلى شيء من ذلك فيكون رأياً مجرداً.

الثاني: لو جاز ذلك لاستوى العالم والعامي لأن كل أحد يعرف مصلحة نفسه =

وضعاً للشرع، بالرأي ولما احتجنا إلى بعثة الرسل، ولكن العامي يساوي العالم في ذلك فإن كل أحد يعرف مصلحة نفسه.

الضرب الثالث ما يقع في رتبة الضروريات^(١) وهو ما عرف من الشارع الالتفات إليها وهي خمسة: أن يحفظ عليهم دينهم وأنفسهم وعقلهم ونسبهم ومالهم. ومثاله قضاء الشرع بقتل الكافر المضل، وعقوبة المبتدع الداعي إلى البدع صيانة لدينهم، وقضاؤه بالقصاص إذ به حفظ النفوس وإيجابه حد الشرب إذ به حفظ العقول، وإيجابه حد الزنا حفظاً للنسل والأنساب، وإيجابه زجر السارق حفظاً للأموال.

وتفويت هذه الأصول الخمسة والزجر عنها يستحيل. فذهب مالك وبعض الشافعية إلى أن هذه المصلحة حجة لأننا قد علمنا أن ذلك من مقاصد الشرع، وكون هذه المعاني مقصودة عرف بأدلة كثيرة لا حصر لها من الكتاب والسنة وقرائن الأحوال وتفاريق الأمارات، فيسمى ذلك مصلحة مرسلة ولا نسميه قياساً لأن القياس يرجع إلى أصل معين. والصحيح أن ذلك ليس بحجة^(٢)، لأنه ما عرف. من الشارع المحافظة على الدماء بكل

= الواقعة موقع التحسين والحاجة، وإنما الفرق بين العامي ومعرفة أدلة الشرع واستخراج الأحكام منها.

والثالث: لو جاز ذلك لاستغني عن بعثة الرسول وصار الناس براهمة لنحو ذلك، فإنهم قالوا لا حاجة لنا إلى الرسل لأن العقل كاف لنا في التأديب ومعرفة الأحكام إذ ما حسنه العقل أتياه وما قبحه اجتنبناه وما لم يقض فيه بحسن ولا قبح فعلنا منه الضروري وتركنا الباقي احتياطاً. والتمسك بهذين الضريين من المصالح من غير شاهد لهما بالاعتبار يؤدي إلى مثل ذلك ونحوه فيكون باطلاً.

(١) قوله: «في رتبة الضروريات» أي: هو من ضروريات سياسة العالم وبقائه وانتظام أحواله. وقوله: «إليها» يرجع الضمير فيه إلى الضروريات.

(٢) قوله: «والصحيح أن ذلك ليس بحجة» أظهر الطوفي من أصحابنا التنكيت على هذا التصحيح قال: رأيت من وقفت على كلامه من أصحابنا - حتى الشيخ أبا محمد في كتبه - إذا استغرقوا في توجيه الأحكام يتمسكون بمناسبات مصلحة يكاد الشخص يجزم بأنها ليست مرادة للشارع والتمسك بها يشبه التمسك بحبال القمر.

ثم قال: والراجح المختار اعتبار المصلحة المرسلّة. وحكى القرافي أنها حجة عند مالك. قال ابن دقيق العيد: الذي لا شك فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع، ويليّه أحمد بن حنبل ولا يكاد يخلو غيرهما من اعتباره في الجملة، ولكن لهذين ترجيح في الاستعمال لها على غيرها انتهى.

قال القرافي: هي عند التحقيق في جميع المذاهب لأنهم يقيسون ويفرقون بالمناسبات ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار، ولا نغني بالمصلحة المرسلّة إلا ذلك انتهى. قلت: والمختار عندي اعتبار أصل المصالح المرسلّة، ولكن الاسترسال فيها وتحقيقها يحتاج إلى نظر سديد وتدقيق. وإني أرى غالب الأحكام في أيامنا التي نحن بها سالكة على ذلك الأصل وتهيئة لقبوله سخطنا أم رضينا، والفتوى تتغير بتغير الزمان وذلك أن الله تعالى إما بعث الرسل عليهم الصلاة والسلام لتحصيل مصالح العباد وقد علمنا ذلك بالاستقراء، فمهما وجدنا مصلحة غلب على الظن أنها مطلوبة للشرع فنعتبرها لأن الظن مناط العمل، ومن ذلك ما يقوله فقهاء الحنابلة وغيرهم يرجع في القبض والإحراز وفي كل ما لم يرد من الشرع تحديد فيه إلى ما يتعارفه الناس بينهم.

وقد شرح العلامة الطوفي هذا المقام في شرح مختصر الروضة شرحاً أبعد فيه ونحن ننقله وإن كان فيه طول ونحذف ما تضمنه من الاستطراد قال ذلك المحقق: اعلم أن هؤلاء الذين قسموا المصلحة إلى معتبرة وملغاة ومرسلّة ضرورية وغير ضرورية تعسفوا وتكلفوا، والطريق إلى معرفة حكم المصالح أعم من هذا وأقرب وذلك بأن نقول: قد ثبت مراعاة الشرع للمصلحة والمفسدة بالجملة إجمالاً.

وحيث نقول: الفعل إن تضمن مصلحة مجردة حصلناها، وإن تضمن مفسدة مجردة نفيناها، وإن تضمن مصلحة من وجه ومفسدة من وجه فإن استوى في نظرنا تحصيل المصلحة ودفع المفسدة توقفنا على المرجح أو خیرنا بينهما كما قيل فيمن لم يجد من السترة إلا ما يكفي أحد فرجيه فقط هل يستر الدبر لأنه مكشوفاً أفحش أو القبل لاستقباله به القبلة أو يتخير لتعارض المصلحتين والمفسدتين؟ وإن لم يستو ذلك بل ترجح إما تحصيل المصلحة وإما دفع المفسدة فعلمناه لأن العمل بالراجح متعين شرعاً. وعلى هذه القاعدة يتخرج كل ما ذكره في تفضيلهم المصلحة.

أما المعتبرة شرعاً كالقياس فمصلحته ظاهرة مجردة أو راجحة، وأما الملغاة كمنع زراعة العنب والشركة في سكنى الدار فلأن المصلحة والمفسدة تعارضتا فيها لكن =

طريق، ولذلك لم يشرع المثلة وإن كانت أبلغ في الردع والزجر، ولم يشرع القتل في السرقة وشرب الخمر، فإذا أثبت حكماً لمصلحة من هذه المصالح لم يعلم إن الشرع حافظ على تلك المصلحة بإثبات ذلك الحكم كان وضعاً للشرع بالرأي وحكماً بالعقل المجرد، كما حكى أن مالكا قال:

= مصلحتها ضعيفة ومفسدتها عظيمة فكان نفيها أرجح لما يلزم من منع النفي المحقق من زراعة العنب والإرتفاق المحقق بالشركة في السكنى لأجل مفسدة موهومة وهي اعتصار الخمر وحصول الزنا، ولو سلم أن هذه المفسدة مظنونة لكنها غير قاطعة والمصلحة التي تقابلها قاطعة فكان تحصيلها بالتزام المفسدة المظنونة أولى من العكس.

ثم قال: أما تعيين الصوم في كفارة رمضان على الموسر فليس ببعيد، إذا أدى إليه اجتهاد مجتهد، وليس ذلك من باب وضع الشرع بالرأي بل هو من باب الاجتهاد بحسب المصلحة أو من باب تخصيص العام المستفاد من ترك الاستفصال في حديث الأعرابي وهو عام ضعيف، فيخص بهذا الاجتهاد المصلحي المناسب، وتخصيص العموم طريق مسلوك وقد فرق الشرع بين الغني والفقير في غير موضع فليكن هذا من تلك المواضع.

وأما المصلحة الواقعة موقع التحسين أو الحاجة كمباشرة الولي عقد النكاح وتبسيطه على تزويج الصغيرة ونحو ذلك فهي مصلحة محضة لا تعارضها مفسدة فكان تحصيلها متعيناً.

وأما المصلحة الضرورية لحفظ الدين والعقل والنسب والعرض والمال فهي وإن عارضتها مفسدة وهي إتلاف المرتد والقاتل بالقتل، ويد السارق بالقطع، وإيلام الشارب والزاني والقاذف بالضرب، لكن نفي هذه المفسدة مرجوح بالنسبة إلى تحصيل تلك المصلحة فكان تحصيلها متعيناً، وكذلك بيع المسجد والفرس الحبيس إذا تعطلت منفعته المقصودة منه تضمن مصلحة وهي استخلاص منفعة الوقف المقصودة ببيعه ومفسدة وهي إسقاط حق الله تعالى من عينه بعد ثبوته فيها، فنحن رجحنا تحصيل المصلحة وغيرنا رجح نفي المفسدة، وعلى هذا تخرج الأحكام عند تعارض المصالح والمفاسد فيها أو عند تجردها ولا حاجة لنا إلى التصرف فيها بتقسيم وتنويع لا يتحقق ويوجب الخلاف والتفرق، فإن هذه الطريقة التي ذكرناها إذا تحققها العاقل لم يستطع إنكارها لاضطرار عقله إلى قبولها ويصير الخلاف وفاقاً إن شاء الله تعالى.

يجوز قتل الثلث من الخلق لاستصلاح الثلثين^(١)، ولا نعلم أن الشرع حافظ على مصلحتهم بهذا الطريق فلا يشرع مثله.

(١) قوله: «كما حكى أن مالكا... إلخ» أنكر أصحاب مالك ذلك النقل عنه وقال المحقق الطوفي: لم أجد هذا منقولاً فيما وقفت عليه من كتب المالكية، وسألت عنه بعض فضلائهم فقالوا: لا نعرفه، قلت: مع أنه إذا دعت إليه ضرورة متجه جداً، وقد حكاه عن مالك جمع من الفضلاء منهم الحواري والبزدوي في جدلهما.

تمّ النصف الأول
من

روضة الناظر وجنة المناظر
للموفق بن قدامة
وشرحها نزهة خاطر العاطر
للشيخ عبدالقادر بدران

يليه النصف الثاني
وأوله

باب في تقاسيم الكلام والأسماء

فهرس
روضة الناظر وشرحها
الجزء الأول

| الموضوع | الصفحة |
|-----------------------------------|--------|
| مقدمة الشر | ٥ |
| ترجمة الموفق بن قدامة | ٦ |
| خطبة الشارح | ١١ |
| خطبة المؤلف وشرحها | ١٥ |
| أبواب الكتاب | ١٨ |
| معنى «الفقه» | ٢١ |
| معنى «أصول الفقه» | ٢٢ |
| مقدمة منطقية | ٢٥ |
| الحدّ وأقسامه الثلاثة | ٢٨ |
| في أن الحدّ لا يكتسب بالبرهان | ٤١ |
| فصل في البرهان | ٤٤ |
| دلالة الألفاظ على المعنى | ٤٦ |
| النظر في المعاني | ٥٢ |
| تأليف مفردات المعاني | ٥٤ |
| البرهان مقدمتان يتولد منهما نتيجة | ٥٧ |
| مخالفة نظم القياس وأسبابها | ٦٥ |
| اليقين | ٦٦ |
| لزوم النتيجة من المقدمات | ٧٢ |
| قياس الدلالة وقياس العلة | ٧٤ |

| الموضوع | الصفحة |
|--|--------|
| الاستدلال بالاستقراء | ٧٥ |
| حقيقة الحكم وأقسامه | ٧٧ |
| أقسام الواجب | ٧٩ |
| انقسام الواجب بالإضافة إلى الوقت | ٨٤ |
| تأخير الواجب الموسع | ٨٨ |
| أقسام ما لا يتم الواجب إلا به | ٨٩ |
| فرع من المسألة المتقدمة | ٩١ |
| فرع ثان من فروع ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب | ٩٢ |
| المندوب وحدّه وبيانه | ٩٣ |
| المباح وحدّه وبيانه | ٩٧ |
| مسألة من مسائل المباح: ما كان منتفعاً به قبل ورود الشرع بحكمه .. | ٩٧ |
| مسألة أخرى: هل المباح مأمور به أم لا | ١٠٠ |
| المكروه | ١٠٢ |
| الأمر المطلق لا يتناول المكروه | ١٠٣ |
| الحرام | ١٠٤ |
| أقسام النهي | ١٠٩ |
| الأمر بالشيء نهى عن ضده من حيث المعنى | ١١٠ |
| التكليف | ١١٢ |
| الناسي والنائم غير مكلف | ١١٥ |
| المكروه يدخل تحت التكليف | ١١٧ |
| هل الكفار مخاطبون بفروع الإسلام؟ | ١١٩ |
| المقتضى بالتكليف فعل وكف | ١٢٨ |
| الكلام على الشرط | ١٣٤ |
| الصحة والفساد | ١٣٥ |
| القضاء والإعادة والأداء | ١٣٩ |
| العزيمة والرخصة | ١٤١ |

| | |
|-----|---|
| ١٤٥ | أدلة الأحكام |
| ١٤٧ | الأصل الأول من الأدلة: كتاب الله |
| ١٤٩ | القراءات التي نقلت نقلاً غير متواتر |
| ١٥٠ | الحقيقة والمجاز في القرآن |
| ١٥١ | ليس في القرآن لفظ بغير العربية |
| ١٥٢ | المحكم والمتشابه في كتاب الله |
| ١٥٧ | النسخ |
| ١٦٤ | اختلاف الناس في النسخ |
| ١٦٦ | أنواع النسخ |
| ١٦٨ | نسخ الأمر قبل التمكن من الامثال |
| ١٧٢ | الزيادة على النص ليس بنسخ |
| ١٧٧ | نسخ جزء العبادة أو شرطها ليس بنسخ لجملتها |
| ١٧٨ | نسخ العبادة إلى غير بدل |
| ١٨٠ | النسخ بالأخف والأثقل |
| ١٨٢ | هل يثبت النسخ في حق من لم يبلغه؟ |
| | نسخ القرآن بالقرآن والسنة المتواترة بمثلها والآحاد بالآحاد والسنة |
| ١٨٤ | وبالقرآن |
| ١٨٧ | نسخ القرآن والمتواتر من السنة بأخبار الآحاد |
| ١٨٩ | الإجماع لا ينسخ ولا ينسخ به |
| ١٩٠ | ما ثبت بالقياس إن كان منصوباً على علته ينسخ وينسخ به |
| ١٩٢ | التنبه ينسخ وينسخ به |
| ١٩٣ | ما يعرف به النسخ |
| ١٩٦ | الأصل الثاني من الأدلة: السنة النبوية |
| ٢٠١ | حد الخبر |
| ٢٠٥ | العلم الحاصل بالتواتر ضروري وصحيح |

| الموضوع | الصفحة |
|---|--------|
| ما أفاد العلم في واقعة يفيد في كل واقعة | ٢٠٧ |
| شروط التواتر | ٢١٠ |
| ليس من شرط التواتر أن يكون المخبرون مسلمين ولا عدولاً | ٢١٢ |
| لا يجوز على أهل التواتر كتمان ما يحتاج إلى نقله ومعرفته | ٢١٤ |
| أخبار الآحاد (وهي ما عدا المتواتر) | ٢١٦ |
| هل يجوز التعبد بخبر الواحد؟ | ٢١٩ |
| العقل يقتضي وجوب قبول خبر الواحد، وأسباب ذلك | ٢٢٠ |
| التعبد بخبر الواحد سمعاً | ٢٢٢ |
| اشتراط الجبائي لقبول خبر الواحد أن يرويه إثنان ويرويه عن كل منهما | |
| إثنان .. إلخ | ٢٣٠ |
| شروط الراوي المقبول روايته | ٢٣٢ |
| قبول خبر مجهول الحال | ٢٣٦ |
| لا يشترط في الرواية الذكورية ولا البصر .. إلخ | ٢٤١ |
| التزكية والجرح | ٢٤٣ |
| التعديل | ٢٤٥ |
| عدالة الصحابة | ٢٤٧ |
| خبر المحدود في القذف | ٢٥٠ |
| مراتب الرواية وألفاظ الرواة | ٢٥١ |
| رواية السماع عن خط يثق به الراوي | ٢٥٧ |
| إذا شك في سماع حديث من شيخه لم يجز أن يرويه | ٢٥٨ |
| إذا أنكر الشيخ الحديث وقال: «لست أذكره» لم يقدح ذلك في الخبر | ٢٥٨ |
| انفراد الثقة في الحديث بزيادة | ٢٦٠ |
| جواز رواية الحديث بالمعنى للعالم | ٢٦٢ |
| مراسيل الصحابة | ٢٦٦ |
| مراسيل غير الصحابة | ٢٦٧ |
| قبول خبر الواحد فيما تعم به البلوى كرفع اليدين في الصلاة | ٢٦٩ |

- ٢٧٠ قبول خبر الواحد في الحدود وما يسقط بالشبهات
- ٢٧٠ قبول خبر الواحد فيما يخالف القياس
- ٢٧٣ الأصل الثالث من الأدلة: الإجماع
- ٢٨٥ لا يشترط في أهل الإجماع أن يبلغوا عدد التواتر
- ٢٨٥ اعتبار علماء العصر من أهل الاجتهاد في الإجماع
- ٢٨٧ العالمون بما لا أثر له في معرفة الحكم الشرعي لا يعتبرون في الإجماع
- ٢٩٠ لا يعتد في الإجماع بقول كافر
- إذا بلغ التساعي رتبة الاجتهاد في عصر الصحابة اعتد بخلافه في الإجماع
- ٢٩١ الإجماع
- ٢٩٤ لا ينعقد الإجماع بقول الأكثرين من أهل العصر
- ٢٩٨ إجماع أهل المدينة ليس بحجة
- ٣٠٠ اتفاق الخلفاء الأربعة ليس بإجماع
- ٣٠٩ حكم إجماع التابعين على أحد قولين اختلف الصحابة عليهما
- ٣١٠ إذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز إحداث قول ثالث
- ٣١٣ إذا قال بعض الصحابة قولاً فانتشر في بقية الصحابة فسكتوا
- ٣١٦ يجوز أن ينعقد الإجماع عن اجتهاد وقياس ويكون حجة
- ٣١٧ انقسام الإجماع إلى مقطوع ومظنون
- ٣١٨ الأخذ بأقل ما قيل ليس تمسكاً بالإجماع
- ٣٢٠ الأصل الرابع من الأدلة: استصحاب الحال ودليل العقل
- ٣٢٣ استصحاب حال الإجماع في محل الخلاف ليس بحجة
- ٣٢٥ النافي للحكم يلزمه الدليل
- ٣٣٠ بيان أصول مختلف فيها: وهي أربعة
- ٣٣٠ الأول: شرع من قبلنا هل هو شرع لنا إذا لم يصرح شرعنا بنسخه؟ ..
- ٣٣٣ الثاني: قول الصحابي إذا لم يظهر له مخالف ..

| الموضوع | الصفحة |
|---|--------|
| إذا اختلف الصحابة على قولين لم يجز للمجتهد الأخذ بأحدهما بلا دليل | ٣٣٥ |
| الثالث: الاستحسان | ٣٣٦ |
| الرابع: الاستصلاح أو المصلحة المرسله | ٣٤٠ |
| الفهرس | ٣٤٧ |

نزقة الحناطر العاطر

للاستاذ الشيخ
عبد القادر بن أحمد بن مصطفى بدران الدومي ثم الدمشقي

شرح كتاب

روضة الناطر وجنة المناظر
في أصول الفقه على مناهج الإمام أحمد بن حنبل
لشيخ الإسلام موفق الدين أبي محمد عبد الله بن أحمد
ابن قدامة المقدسي الدمشقي

الجزء الثاني

مكتبة الهدى
رأس الخيمة

دار الحديث
بيروت

جَمِيعُ الحُقُوقِ مَحْفُوظَةٌ

الطبعة الأولى

١٤١٢هـ - ١٩٩١م

دار الحديث للطباعة والنشر والتوزيع

بيروت - لبنان - ص.ب. ١١/٩٢٩٤

مكتبة الهدى

رأس الخيمة - الإمارات العربية المتحدة - ت: ٣٣٠٧٦

نُزْفَةُ
الْخَنَاطِرِ الْعَاطِرِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

باب في تقاسيم الكلام والأسماء^(١)

اختلف في مبدأ اللغات، فذهب قوم إلى أنها توقيفية^(٢) لأن الاصطلاح لا يتم إلا بخطاب ومناداة وداع إلى الوضع، ولا يكون ذلك إلا عن لفظ معلوم قبل الاجتماع للاصطلاح. وقال آخرون: هي اصطلاحية، إذ لا يفهم التوقيف ما لم يكن لفظ صاحب التوقيف معروفاً للمخاطب باصطلاح سابق.

وقال القاضي: يجوز أن تكون توقيفية، ويجوز أن تكون اصطلاحية، ويجوز أن يكون بعضها توقيفية وبعضها اصطلاحية، وأن يكون بعضها ثبت قياساً، فإن جميع ذلك متصور في العقل.

أما التوقف فإن الله سبحانه قادر على أن يخلق لخلقه العلم بأن هذه

(١) اعلم أن هذه التقاسيم هي كالمدخل إلى أصول الفقه من جهة أنه أحد مفردات مادته وهي: الكلام، والعربية، وتصور الأحكام الشرعية.

فأصول الفقه متوقفة على معرفة اللغة لورود الكتاب والسنة بهما اللذين هما أصول الفقه وأدلتها، فمن لم يعرف اللغة لا يمكنه استخراج الأحكام من الكتاب والسنة. وقد كان ينبغي بموجب هذا أن يقدم الكلام في اللغات على غيره من الأبواب والفصول المتقدمة تقديم مادة الشيء عليه، ولكن المصنف تبع الغزالي في المستصفي، والاختيار في التقديم والتأخير ليس لتعليله كبير فائدة.

(٢) قوله: «توقيفية» أي: عرفت بالتوقيف من الله سبحانه وتعالى، وهو مذهب الأشعري وأتباعه وابن فورك. والقول بأنها اصطلاحية، أي: عرفت باصطلاح الناس وهو مذهب أبي هاشم وأتباعه من المعتزلة.

الأسماء قصدت للدلالة على المسميات. وأما الاصطلاح فبأن تجتمع دواعي العقلاء للاشتغال بما هو مهمهم وحاجتهم من تعرف الأمور الغائبة، فيبتدئ واحد ويتبعه آخر حتى يتم الاصطلاح.

أما الواقع منها فلا مطمع في معرفته يقيناً، إذ لم يرد به نص ولا مجال للعقل والبرهان في معرفته. ثم هذا أمر لا يرتبط به تعبد عملي ولا يرهق إلى اعتقاده في الخوض فيه فضول، فلا حاجة إلى التطويل. والأشبه إنها توقيفية لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾^(١).

(١) قوله: «لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾»، وجه دلالة أنه سبحانه وتعالى أخبر أنه علم آدم الأسماء كلها باللام المستغرقة وأكدها بلفظ كل، وذلك يقتضي أنه وقفه عليها ثم توارثت ذلك ذريته من بعده بالتلقي عنه فلم يحتاجوا إلى اصطلاح كلي ولا جزئي.

وقوله: «فإن قيل يحتمل... إلخ» هذا اعتراض على دليل التوقيف من جهة الخصم. وتقريره: أن الآية ليست نصاً في التوقيف، إذ يحتمل أنه تعالى ألهم آدم وضع تلك الأسماء لمسمياتها ثم نسب التعليم إلى نفسه لأنه الهادي والمرشد إليه، ويحتمل أنه علمه لغة كانت قبله اصطلاحاً عليها، فإنه يقال أنه كان في الأرض أمم قبل خلق آدم. ولا بد لهؤلاء من لغة يتخاطبون بها فلا يكون تعليمه للغة توقيفاً ابتدائياً، بل أخبره تعالى بلغة غيره ممن كان قبله. ويحتمل أنه إنما أوقفه على الأسماء الموجودة حينئذ، كالسما والأرض والملائكة وما في الجنة والنار، لا ما حدث من أسماء المسميات بعد ذلك، فلا يكون التوقيف كلياً، وبتقدير هذه الاحتمالات لا يحصل مقصودكم.

وحاصل الجواب: أن ما عارضتم به الآية المذكورة تخصيص لظاهر عمومها، وتأويل له على ما ذكرتم وهو خلاف ظاهرها، وتخصيص العام وتأويل الظاهر يحتاج إلى دليل يصلح له ويكافئه.

ونحن قد بينا أنه لا قاطع ولا نص في المسألة، وإنما ادعينا الظن والظهور، ودليلنا على ما ادعينا ظاهر عند الإنصاف، وعندي أن الاحتمال الأخير في تأويل الآية هو الصواب، لما نعلمه من زماننا وغيره من انقراض لغات وحدث غيرها، ومن حدوث أسماء لمسميات لم تكن موجودة هي ولا أسماؤها من قبل.

فإن قيل: يحتمل أنه ألهمه وضع ذلك ثم نسبه إلى تعليمه لأنه الهادي إليه، ويحتمل أنه كان موضوعاً قبل آدم بوضع خلق آخرين فعلمه ما تواضع عليه غيره، ويحتمل أنه أراد السماء والأرض وما في الجنة والنار دون الأسماء التي حدثت مسمياتها. قلنا: هذا نوع تأويل يحتاج إلى دليل.

فصل

قال القاضي يعقوب: يجوز أن تثبت الأسماء قياساً^(١) كتسمية النبيذ خمرًا لعلمنا أن مسكر العنب إنما سمي خمرًا لأنه يخامر العقل أي يغطيه، وقد وجد هذا المعنى في النبيذ فيسمى به حتى يدخل في عموم قوله عليه السلام: «حرمت الخمرة لعينها»، وبه قال بعض الشافعية.

(١) قوله: «فصل قال القاضي يعقوب... إلخ» هذا القاضي من الحنابلة وتقدم التعريف به، وقد وافق ابن سريج في هذا القول، ثم أنه لا بد من تحرير محل النزاع في هذه المسألة ليتوارد النفي والإثبات على محل واحد فنقول: ليس الخلاف فيما ثبت تعميمه بالنقل كالرجل والضارب، فإن مسمى الأول ذكر من ذكور بني آدم وأصل حد البلوغ، ومسمى الثاني ذات مآلها الضرب، ومثل هذا الأعلام، فلا يكون إطلاق شيء منها في موارده المشتملة على هذا المسمى وإن لم يسمع من أهل اللغة قياساً، لأن تعميمه فيهما باعتبار عموم مسماه إياها. وأيضاً ليس لأحد أن يقول: زيد إنسان فأنا أحكم على كل إنسان بأن اسمه زيد، ولا أن يقول عمرو عالم وهو رجل فأنا أحكم بأن كل رجل عالم، وكذلك ليس الخلاف فيما ثبت بالاستقراء، كرفع الفاعل ونصب المفعول، لأنه حصل لنا باستقراء جزئيات الفاعل مثلاً قاعدة كلية هي أن كل فاعل مرفوع لا شك فيها، فإذا رفعنا فاعلاً لم يسمع رفعه منهم لم يكن قياساً لاندراجه تحت القاعدة. وإنما النزاع في الأسماء الكلية، أعني أسماء الأجناس والأنواع التي وضعت لمعان في مسمياتها تدور معها وجوداً وعدماً، كالخمر الذي دار اسمه مع التخمير، هل يجوز إطلاقه على النبيذ قياساً بعلة التخمير والإسكار؟ فأثبت القاضي أبو بكر، والقاضي يعقوب، وابن سريج، وجماعة من الفقهاء وأهل العربية صحة ذلك، فسموا النبيذ خمرًا وقالوا تحريمه بالنص، ونفاه أكثر أصحاب الشافعي والحنفية وجماعة من أهل الأدب، وألزموا الحكم بطريق القياس.

وقال أبو الخطاب وبعض الحنفية وبعض الشافعية^(١) ليس هذا بمرضي، فإننا إن عرفنا أن أهل اللغة خصّوا مسكر عصير العنب باسم الخمر فوضعه لغيره اختراع من عندنا فلا يكون من لغتهم^(٢)، وإن علمنا أنهم وضعوه لكل مسكر فاسم الخمر ثابت للنبذ توقيفاً من جهتهم^(٣) لا قياساً، وإن احتمل الأمرين فلم نتحكم عليهم ونقول لغتكم هذه؟ وقد رأيناهم^(٤) يضعون الاسم لمعان ويخصصونها بالمحل، كما يسمون الفرس أدهم لسواده، وكميتاً لحمرة، والقارورة من الزجاج لأنه يقر فيها المائعات، ولا يتجاوزون بهذه الأسماء محلها^(٥).

وإن كان المعنى عاماً في غيره فإذا ما ليس على قياس التصريف الذي عرف منهم لا سبيل إلى إثباته ووضعه^(٦)، قلنا: متى تحققنا أنهم وضعوا الاسم لمعنى استدللنا على أنهم وضعوه بإزاء كل ما فيه المعنى^(٧)، كما أنه إذا نص على حكم في صورة لمعنى علمنا أنه قصد

(١) قوله: «وبعض الشافعية» أراد به أبا حامد الغزالي، فإنه صرح بذلك في المستصفى.

(٢) قوله: «فلا يكون من لغتهم» أي: يكون وضعاً من جهتنا وإلحاقاً لما ليس منها بها.

(٣) قوله: «توقيفاً من جهتهم» كما عرفونا أن كل مصدر فله فاعل، فإذا سمينا فاعل الضرب ضارباً كان ذلك عن توقيف لا عن قياس.

(٤) قوله: «وقد رأيناهم» الواو للحال، والمعنى: وإن سكنت العرب عن الأمرين احتمل أن يكون الخمر اسماً لما يعتصر من العنب خاصة، واحتمل غيره، فلم نتحكم عليهم ونقول لغتهم هذه في حال إنا رأيناهم... إلخ.

(٥) قوله: «ولا يتجاوزون بهذه الأسماء محلها» فلا يسمون الكوز والحوض قارورة وإن قر الماء فيه.

(٦) قوله: «إلى إثباته ووضعه» يعني بالقياس.

(٧) قوله: «قلنا متى تحققنا... إلخ» هذا جواب بإبطال الحصر. بيانه: أنها لا نسلم أن شرط الجامع بين الأصل والفرع أن يكون منصوباً عليه من جهة الواضع، بل يشترط أن يكون مدلولاً عليه بالتضمن أو التنبية، ونستخرجه بالاستقراء أو الاستدلال وتخريج المناط ونحوه، وإذا ثبت ذلك فنحن استقرأنا كثيراً من لغة =

إثبات الحكم في كل ما وجد فيه المعنى، فالقياس توسيع مجرى الحكم^(١)، وإذا جاز قياس التصريف فسموا فاعل الضرب ضارباً، ومفعوله مضروباً، فلم لا يجوز فيما نحن فيه؟ وفيما استشهدوا به من الأسماء وضع الاسم لشيئين الجنس والصفة^(٢)، ومتى كانت العلة ذات وصفين لم يثبت الحكم بدونهما.

= العرب فوجدناهم يضعون الاسم الكلي لمعنى قائم بمسماه، وذلك يقتضي أن كل فرد من أفراد ذلك المعنى إذا قام بذات سميها تلك الذات بذلك الاسم، كما أن الشارع لما نص على تحريم الربا في التقدين وفهمنا من تحريمه علة الوزن حكماً بأن كل موزون ربوي يحرم فيه التفاضل إذا بيع بجنسه.

(١) قوله: «فالقياس توسيع مجرى الحكم» توضيح هذا ببيان بعض فروع هذا الأصل، وذلك أن من قال بجواز القياس في اللغة قال: إن اللائط يُحدّ قياساً على الزاني بجامع الإيلاج المحرم، وشارب النبيذ يحدّ قياساً على شارب الخمر بجامع السكر والتخمير، ونَبَّاش القبور يحدّ قياساً على سارق أموال الأحياء بجامع أخذ المال خفية عندنا، ولا حدّ عند الحنفية بناء على عدم القياس في اللغة، فظهر أن القياس توسيع مجرى الحكم.

(٢) قوله: «وفيما استشهدوا به من الأسماء وضع الاسم لشيئين الجنس والصفة» أراد أن العلة في مثل الأدهم والكميت الجنس والصفة، فهما علة الوضع لجنس الفرس وصفة السواد والكمية، فالعلة ذات وصفين فلا يثبت الحكم بأحدهما.

وتحقيق هذا أنه شبيه بباب الاشتقاق، حيث يوجد في المشتق خصوص المحل مع المعنى المشتق منه، كما سمي الأسد ضيغماً مشتقاً من الضغم وهو العض الشديد، ولم يسم الجمل ضيغماً وإن كان العض الشديد موجوداً فيه، لأن خصوصية الأسد مرادة في الضيغم والبعير ليس بأسد، فكذاك ههنا خصوصية الفرسية موجودة في الأدهم مع السواد.

فإذا قيل لنا: لِمَ لَمْ تسموا زيداً الأسود، أو الثور الأسود أدهم؟ قلنا: لأنه ليس بفرس، فانتفى فيه أحد الوصفين في المسمى، وأحد جزئي الاسم، وكل علة كانت ذات وصفين، أو حكم علق على شرطين، فإن الحكم لم يوجد بوجود أحدهما وحده دون الآخر، لأن العلة والشرط لا يؤثران إلا كامليين.

فصل

في تقاسيم الأسماء

وهي أربعة أقسام: وضعية، وعرفية، وشرعية، ومجاز مطلق^(١). أما الوضعية فهي الحقيقة، وهو اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي^(٢). وأما

(١) قوله: «وضعية... إلخ» الوضعية: هي الثابتة بالوضع، وهو تخصيص الواضع لفظاً باسم بحيث إذا أطلق ذلك اللفظ فهم منه ذلك المسمى، كما إذا أطلق لفظ الأسد فهمنا منه حد الحيوان الخاص المفترس.

والعرفية: ما ثبت بالعرف، وهو اصطلاح المخاطبين. والشرعية: ما ثبت بوضع الشرع للمعاني الشرعية أو استعماله فيها، وسيأتي الكلام على المجاز المطلق. ثم اعلم أن إشباع الكلام على هذه الأقسام محله علم البيان، وما يذكره الأصوليون في كتبهم بيان للمهم منه وتذكير للباقي لا لتعليم ذلك الفن. وأيضاً إن المصنف جعل تقسيم الأسماء إلى حقيقة ومجاز، وذلك التقسيم لا يختص بالأسماء بل يجري فيها وفي الأفعال والحروف، ولكن لما كان غالب تنازع الأصوليين متعلقاً بالأسماء فرض المصنف الكلام فيها.

(٢) قوله: «وهو اللفظ المستعمل في موضوعه الأصلي» اللفظ المستعمل جنس يشمل الحقيقة والمجاز إذ كلاهما لفظ مستعمل.

وقوله: «في موضوعه الأصلي» فصل أخرج المجاز لأنه مستعمل في غير موضوعه الأصلي، فقول المصنف: هو اللفظ المستعمل أولى من قول غيره استعمال اللفظ، لأن مدلول كل من الحقيقة والمجاز هي الألفاظ لا استعمال الألفاظ، واستعمال اللفظ في موضوعه أو غيره ينبغي أن يقال له تحقيق وتجاوز لا حقيقة ومجاز، تعريفاً للمصادر بالمصادر والأسماء بالأسماء.

وقوله في موضوعه «في» هنا بمعنى السببية، فالحقيقة اللفظ المستعمل بسبب وضع أصلي وبحسبه، فلفظ «في» هنا كهي فيما يقال هذا اللفظ يستعمل في وضع الشرع أو اللغة لمعنى كذا، أي يستعمل له بسبب وضع أحدهما، ففي متعلقه بالاستعمال على معنى السببية، وليست صلة للاستعمال كما في قولك استعمال اللفظ في المعنى الفلاني، وليس في التعريف على هذا التوجيه إلا حمل «في» على معنى يقل استعمالها فيه، وقرينة إرادته إجراء الوضع على ظاهره الذي لولاه لاحتاج الحد إلى زيادة قول غيره في اصطلاح التخاطب، أو إلى اعتبار قيد =

العرفية فإن الاسم يصير عرفياً باعتبارين، أحدهما: أن يخصص عرف الاستعمال من أهل اللغة الاسم ببعض مسمياته الوضعية، كتخصيص اسم الدابة بذوات الأربع مع أن الوضع لكل ما يدب^(١). الاعتبار الثاني: أن يصير الاسم شائعاً في غير ما وضع له أولاً، بل هو مجاز^(٢) فيه، كالعائط

= الحثيثة ، أعني : قولنا من حيث هو موضوع له أولاً لثلاثا ينتقض بالصلاة مثلاً إذا استعمالها الشارع في الدعاء لمناسبة معناها الشرعي ، فإنها مجاز قطعاً ، ويصدق أنها لفظ مستعمل في موضوعه الأصلي .

(١) قوله : «مع أن الوضع لكل ما يدب» أي لاشتقاقه من الدبيب وهو المسمى ، ثم خص في عرف الاستعمال بذوات الأربع ، وإن كان باعتبار الأصل يتناول الطائر لوجود الدبيب منه ، ويسمى هذا النوع بالعرفية العامة .

(٢) قوله : «بل هو مجاز» لما جعل هذا النوع من قسمي الحقيقة العرفية أضرب عن ذلك وجعله من المجاز ، والمعنى هو مجاز بالنسبة إلى ما وضع له أولاً ، وحقيقة فيما خص به في العرف لاشتهاره فيه ، فأما كون هذا العرفي مجازاً بالنسبة إلى الوضعي فلوجود حد المجاز فيه بالنسبة إليه ، فإن المجاز هو اللفظ المستعمل في غير موضوعه الأول ، ولا شك أن الألفاظ العرفية بالنسبة إلى الوضعية كذلك ، فإن الغائط في الوضع الأول هو المظمن من الأرض ، فاستعماله في الخارج المستقذر من الإنسان استعمال له في غير موضوعه الأول ، وكذلك الراوية في الوضع الأول اسم للدابة التي يسقى عليها الماء ، فاستعمالها في وعاء الماء استعمال لها في غير موضوعها الأول .

وكذا ما يذكره الأصوليون في كتبهم وتبعهم المصنف من أن العذرة في الأصل فناء الدار وهو ما امتد من جوانبها ، ثم اشتهر استعماله في الخارج المرادف للغائط ، لكن الذي عليه أهل اللغة خلاف هذا ، فقد قال الجوهري في الصحاح : العذرة فناء الدار ، سميت بذلك لأن العذرة كانت تلقى في الأفنية ، وهذا قاطع في أن الأصل وضع العذرة للخارج المستقذر ثم سمي به فناء الدار للمجاورة ، وأما أن هذا العرفي حقيقة فيما خص به عرفاً فلأن حد الحقيقة موجود فيه بالنسبة إليه إذ حد الحقيقة هو اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً وضعاً ما .

ولا شك أن استعمال لفظ الغائط في العذرة المشهورة ، ولفظ الراوية في المزايدة ، ولفظ العذرة في الغائط المشهور كما يقوله الأصوليون : هو استعمال له فيما وضع له أولاً في عرف اللغة فاشتهر فيه فصار حقيقة فيه لاشتهاره .

والعذرة والراوية، وحقيقة الغائط المطمئن من الأرض، والعذرة فناء الدار، والراوية الجمل الذي يُستقى عليه، فصار أصل الوضع منسياً، والمجاز معروفاً سابقاً إلى الفهم، إلا أنه ثبت بعرف الاستعمال لا بالوضع الأول. وأما الشرعية فهي الأسماء المنقولة من اللغة إلى الشرع^(١) كالصلاة

(١) قوله: «وأما الشرعية... إلخ» هذا البحث يعرف بمسألة الحقيقة أو الحقائق الشرعية، وأكثر الفقهاء يتسلمه تقليداً، ولو سئل عن الحقيقة لم يفصح به ومال إلى النقل المجرد. وقد أطال المحقق الطوفي الكلام عليه بما فيه تحقيق وبيان له. وأضاف المعتزلة ما سموه الحقائق الدينية. وإننا نقرب إلى الأفهام تحقيقه وكشفه وذلك بتلخيص محل النزاع، فإذا كان الأمر كذلك فإمكان وضع الشارع ألفاظاً من ألفاظ أهل اللغة أو غيرها على المعاني الشرعية تعرف بها لا خلاف في هذا الإمكان إذ لا يلزم من تقدير وقوعه محال لذاته، وإنما النزاع في أن هذه الألفاظ التي استفيدت منها المعاني الشرعية هل خرج بها الشارع عن وضع أهل اللغة باستعمالها في غير موضوعهم؟.

مثاله: أن أهل اللغة وضعوا لفظ الصلاة للدعاء، والزكاة للطهارة أو النماء، والحج للقصد. وفي الشرع الصلاة والحج لأفعال مخصوصة ذات شروط وأركان، والزكاة إخراج جزء مقدر من مقدار خاص ونوع خاص من المال إلى قوم مخصوصين على وجه القرية. فهل خرج الشارع باستعمال هذه الألفاظ في هذه المعاني عن وضع اللغة؟ بمعنى أنه أعرض فيها عن الموضوع اللغوي فلم يلاحظه أصلاً؟ بل خطف مثلاً لفظ الصلاة فوضعه على الأفعال المعروفة شرعاً وأعرض عن الموضوع اللغوي الذي هو الدعاء؟ أم لم يخرج بذلك عن موضوعهم ولكنه لاحظ في كل لفظ موضوعه اللغوي ثم زاد فيه شروطاً شرعية؟.

مثلاً: إن موضوع الصلاة لغة وهو الدعاء مراد الشرع وملاحظ في نظره، لكن ضم إليه اشتراط الوضوء والوقت والسترة وغير ذلك من شروطها. هذا هو محل النزاع، وهو الذي ترى المصنف أشار إليه في كلامه حيث قال: وقال قوم... إلخ. وقد أطال ابن فارس في كتابه فقه اللغة^(*) في هذا الموضوع وتلاه السيوطي في المزهري بما يطول نقله، فليراجعه من أراد زيادة معرفته. وقد توسع المعتزلة فيما نقل لنا عنهم فقالوا: إن ما استعمله الشارع في معان غير لغوية ينقسم إلى قسمين: =

(*) وهو المشهور بعنوان (الصاحبي) لأن ابن فارس ألفه باسم الصاحب ابن عباد، وقد نشرته (المكتبة السلفية) سنة ١٣٢٨. وانظر هذا البحث في ص ٤٤ - ٤٧ منه.

والصيام والزكاة والحج، وقال قوم: لم ينقل شيء بل الاسم باق على ما هو عليه في اللغة، لكن اشترط للصحة شروط: فالركوع والسجود شرط للصلاة لا من نفس الصلاة بدليل أمرين، أحدهما: أن القرآن عربي والنبي ﷺ مبعوث بلسان قومه^(١)، ولو قال: أكرموا العلماء وأراد الفقراء، لم يكن هذا بلسانهم، وإن كان اللفظ المنقول إليه عربياً.

والثاني: أنه لو فعل ذلك للزمه تعريف الأمة ذلك بالتوقيف^(٢) وهذا

= الأول: الأسماء التي أجريت على الأفعال وهي الصلاة والصوم والزكاة ونحو ذلك، والقسم الثاني: الأسماء التي أجريت على الفاعلين كالمؤمن والكافر والفاسق ونحو ذلك، فجعلوا القسم الأول حقيقة شرعية، والقسم الثاني حقيقة دينية، وهذا لا مخالفة فيه إلا بالتسمية، لأن الكل على السواء في أنه عرف شرعي فلا جدال لنا معهم، ومسلكتهم يشير إليه صنيع ابن فارس وغيره من أئمة اللغة.

وثمرة هذا الخلاف أن هذه الأسماء إذا وردت في كلام الشارع مجردة عن القرينة هل تحمل على المعاني الشرعية أو على اللغوية؟ فالجمهور قالوا بالأول، والآخرين قالوا بالثاني. وأيضاً على الأول تكون من باب المشترك كالقرء والعين، لأن المدلول يتخلف مطلقاً بأصل الوضع، وعلى الثاني تكون من باب المتواطىء كالحيوان، إذ بين الصلاة لغة وشرعاً قدر مشترك وهو الدعاء، كما أن بين أنواع الحيوان كالفرس والبعر والشاة ونحوها قدراً مشتركاً وهو الحيوانية.

(١) قوله: «أحدهما أن القرآن عربي... إلخ» هذا استدلال القائلين بأن الحقيقة الشرعية التي سميتوها بذلك إنما هي مجاز، علاقته إطلاق الجزء وإرادة الكل. وتقرير الدليل: أنها لو لم تكن هذه الألفاظ مجازات عربية بل ابتدأ الشارع وضعها لهذه المعاني لكانت غير عربية، فلا يكون القرآن عربياً، لكن القرآن عربي لقوله تعالى: ﴿وكذلك نزلناه قرآناً عربياً﴾ وقوله تعالى: ﴿قرآناً عربياً غير ذي عوج﴾ وقوله: ﴿وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه﴾. وكذلك لو قال القائل: أكرموا العلماء، وأراد بالعلماء الفقراء لم يكن هذا من لسان العرب وإن كان اللفظ المنقول إليه عربياً، لأنهم لم يضعوا لفظ الفقير للعالم.

(٢) قوله: «الثاني أنه لو فعل ذلك... إلخ» هذا دليل آخر لمنكري الحقائق الشرعية. وتقريره: أن الشارع لو وضع للمعاني الشرعية أسماء كما ذكرتم لوجب أن تعرف الأمة ذلك بطريق علمي أي توقيفي، لكنه لم يعرفهم ذلك فلا يكون قد وضع للمعاني الشرعية أسماء وضعاً استقلالياً. أما الملازمة فلا أنه لو وضع لها ولم يعرف =

ليس بصحيح^(١)، فإن ما تصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون لها أسماء معروفة لا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف، إما النقل وإما التخصيص، وإنكار أن الركوع والسجود والقيام والقعود الذي هو ركن الصلاة منها بعيد جداً^(٢)، وتسليم أن الشرع يتصرف في ألفاظ اللغة بالنقل تارة والتخصيص أخرى على مثال تصرف أهل العرف أسهل وأولى مما ذكروه، إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب، وقد سمي الله تعالى الصلاة إيماناً بقوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيْمَانَكُمْ﴾ وهذا لا يخرج هذه الأسماء عن أن تكون عربية كما قلنا في تصرف أهل اللغة، ولا تسلب

= الأمة بذلك لكان تكليفاً بما لا يطاق وهو ممتنع، وأما أنه لم يعرف الأمة بوضع الأسماء الشرعية فلأن طريق التعريف العلمي إما العقل ولا تصرف له في اللغات ونحوها، أو النقل وتواتره مفقود، ولا يحصل العلم بذلك لحصول العلم بوجوب الصلاة ونحوها، والأحاد لا تفيد العلم. وأما أنه يلزم من عدم تعريف الأمة بالوضع المذكور عدم ذلك الوضع، فلأننا قد دللنا على أن التعريف لازم للوضع، وإذا انتفى اللازم انتفى ملزومه.

(١) قوله: «وهذا ليس بصحيح» شروع في نقض دليلي المخالفين. فقوله: «إلا بنوع تصرف» فسر ذلك النوع بقوله: «أما بنقل» بأن ينقل لفظ الصلاة مثلاً من الدعاء الموضوع له أولاً إلى الأفعال المعلومة، أو تخصيص بأن ينقل لفظ الصوم مثلاً من الإمساك عن الشيء مطلقاً إلى الإمساك عن الطعام والشراب والجماع في وقت مخصوص.

(٢) قوله: «وإنكار أن الركوع... إلخ» بيانه: أن إطلاقهم الاسم على ما يتعلق به الشيء ويتصل به كتسميتهم الخمر محرمة والمحرم شربها، والأم محرمة والمحرم وطئها، فتصرفه في الصلاة كذلك، لأن الركوع والسجود شرطه الشرع في تمام الصلاة، فشمله الاسم بعرف استعمال الشرع، إذ إنكار كون الركوع والسجود ركن الصلاة ومن نفسها بعيد جداً، فتسليم هذا القدر من التصرف بتعارف الاستعمال للشرع أهون من إخراج السجود والركوع من نفس الصلاة وهو كالمهم المحتاج إليه، إذ ما يصوره الشرع من العبادات ينبغي أن يكون له أسماء معروفة ولا يوجد ذلك في اللغة إلا بنوع تصرف فيه.

الإسم العربي عن القرآن كما لو اشتمل على مثلها من الكلمات الأعجمية على ما مضى .

وقوله: كان يجب التوقيف على تصرفه، فهذا إنما يجب إذا لم يعلم مقصوده بالقرائن والتكرير مرة بعد أخرى، فإذا فهم حصل الغرض، وعند إطلاق هذه الألفاظ في لسان الشرع وكلام الفقهاء يجب حمله على الحقيقة الشرعية دون اللغوية^(١)، ولا يكون مجملاً^(٢) لأن غالب عادة الشارع استعمال هذه الأسامي على عرف الشرع لسائر الأحكام الشرعية، وحكي عن القاضي أنه يكون مجملاً وهو قول بعض الشافعية، والأولى ما قلناه^(٣).

(١) قوله: «وعند إطلاق هذه الألفاظ... إلخ» لما أثبت الحقائق الشرعية بالدليل أخذ بين كيفية التصرف فيها فقال: «وعند إطلاق... إلخ».

(٢) قوله: «ولا يكون مجملاً» حاصله: أن الشارع إن صدرت عنه أو عن الفقهاء في تخاطبهم وتصانيفهم فأما أن يعلم بنص أو قرينة أن المراد بها الموضوع اللغوي أو أن المراد بها الموضوع الشرعي، ولا إشكال في هذين القسمين لأن القرائن كالنصوص، أو لا يعلم شيء من ذلك فإن هذا حال الإطلاق وهو محل النزاع هنا، فالأكثر على أنها لا تكون مجملة ويجب صرفها إلى معناها الشرعي دون اللغوي لأن شأن الشارع أن يبين أحكام الشرع لا أحكام اللغة، فلو صرفنا هذه الألفاظ الصادرة منه إلى موضوعها اللغوي لكنا قد اعتقدنا فيه أنه قد ترك ما يعنيه وعدل إلى بيان ما لا يعنيه، مع أن ما تركه لا يخلفه فيه غيره، وما عدل إليه قد يكفيه غيره وهم أهل اللغة، ولا يليق ذلك أن يعتقد بعامة الناس فضلاً عن واضع الشرع الحكيم. وحكي عن القاضي أبي يعلى - وهو قول بعض الشافعية - أنها تكون مجملة لتردها بين معنيها اللغوي والشرعي.

(٣) قوله: «والأولى ما قلناه» هو بفتح الهمزة أي والأولى حملها على معناها الشرعي لما قرناه. ثم يقال للقاضي: إن أردت بالإجمال مطلق التردد مع رجحان إرادة المعنى الشرعي فقد يسلم لك، لكن لا يلزم منه الإجمال مع الظهور في أحد المعنيين، وإن أردت به التردد بينهما على السواء من غير رجحان فهو ممنوع لما بيناه، ولنضرب للمسألة مثلاً وهو حديث: «إذا دعي أحدكم إلى طعام فليجب، فإن كان مفطراً فليطعم، وإن كان صائماً فليصل» فحمله قوم على الصلاة الشرعية =

وأما المجاز فهو اللفظ المستعمل في غير موضوعه على وجه يصح^(١)، ثم أنه إنما يصح بأمور، أحدها: اشتراكهما في المعنى المشهور

= فقالوا: يتشاغل بالصلاة تنبيها لهم بأنه صائم، وحمله آخرون على مسماه اللغوي أي ليدع لهم ولا يأكل.

وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «توضؤوا مما مست النار، وتوضؤوا من لحم الجزور» حمله بعضهم على الوضوء الشرعي، وبعضهم على الوضوء اللغوي وهو غسل اليدين، والأولى في ذلك ما قدناه من حمله على المعنى الشرعي ما لم يوجد دليل يصرفه إلى المعنى اللغوي، كما يروى في بعض ألفاظ الحديث الأول: «وإن كان صائماً فليدع لهم» وفي الثاني حديث عكراش بن ذؤيب أنه أكل مع النبي ﷺ ثريداً ثم بعده رطباً، ثم أتينا بماء فغسل النبي ﷺ يديه ومسح بببل وجهه وذراعيه وقال: «يا عكراش هذا الوضوء مما غيرت النار». رواه ابن ماجه والترمذي وقال: هو غريب. أما الوضوء من لحم الجزور فلم يرد ما يصرفه عن معناه الشرعي فلا جرم جزم المحققون من الفقهاء أنه ينقض الوضوء ثم يوجه.

(١) قوله: «وأما المجاز... إلخ» قوله: «اللفظ المستعمل» جنس للحد يتناول الحقيقة والمجاز إذ كل منهما لفظ مستعمل، وقوله: «في غير موضوعه» فصل مخرج للحقيقة لأنها لفظ استعمل في غير موضوعه. وقوله: «على وجه يصح» احتراز عن مثل استعمال لفظ الأرض في السماء، فإن مثل هذا الاستعمال على وجه لا يصح، وهذا التعريف الذي ذكر فيه هذا القيد ينطبق على مذهبي وجوب النقل في المجاز وعدمه والاكتفاء بالعلاقة، فكان أحسن مما يختص بمذهب، نحو قولهم هو اللفظ المستعمل في غير وضع أول لعلاقة بين الموضوع له أولاً وغيره، إذ يتبادر منه إلى الفهم أن الاستعمال للمناسبة لا لها وغيرها، وأيضاً ربما يلتزم على تقدير وجوب النقل أن لا اعتبار للعلاقة في الاستعمال، فلا ينطبق التعريف حينئذ على هذا المذهب.

واعلم: أنه لا بد في تعريف الحقيقة والمجاز على أي وجه كان، من اعتبار حيثية الاستعمال. أي الحقيقة اللفظ المستعمل بسبب وضع أول من حيث هو كذلك، أي من حيث هو مستعمل بسبب الوضع الأول، لثلا ينتقض بالمجاز الذي له حقيقة، إذ يصدق عليه أنه لفظ مستعمل بسبب وضع أول في الجملة، وإن لم يكن استعماله المجازي بسببه وعلى هذا القياس.

في محل الحقيقة، كاستعارة لفظ الأسد في الرجل الشجاع لاشتهار الشجاعة في الأسد الحقيقي، ولا تصح استعارة الأسد في الرجل الأبخري وإن كان البخري موجوداً في محل الحقيقة لكونه غير مشهور به^(١).

والثاني: لسبب المجاورة غالباً^(٢)، كتسمية المزايدة راوية باسم الجمل

(١) قوله: «وإن كان البخري موجوداً... إلخ» أشار بذلك إلى أنه يعتبر أن تكون العلاقة في المجاز ظاهرة بحيث يسرع الفهم إليها عند إطلاق لفظ المجاز حرصاً على سرعة التفاهم وحذراً من إبطائه، لأن ذلك عكس مقصود الواضع والمتجاوز والمتخاطبين فيما بينهم، كإطلاق لفظ الأسد على الشجاع بجامع الشجاعة، وهي صفة ظاهرة، لا كإطلاق لفظ الأسد على الإنسان الأبخري، لأن صفة البخري في الأسد خفية لا يكاد يعلمها فيه إلا القليل من الناس، بخلاف الشجاعة فإنه لا يجعلها إلا القليل النادر. والبخري «بفتحيتين» تغير ربح الفهم.

(٢) قوله: «والثاني لسبب المجاورة... إلخ» اعلم أن الشيخ أبا محمد قدس سره اقتصر في علاقة السببية والمسببية على نوع واحد منها إشارة إلى أن هذه المسائل تذكر موضحة في فن البيان فلا حاجة إلى الإطالة بها في فن الأصول. ونحن نذكر للنظر في كتابنا هذا ستة عشر قسمًا منها زيادة للفائدة فنقول:

أحدها: التجوز بالسبب عن المسبب، نحو قوله تعالى: ﴿وَنَبَلُوا أَهْلَ الْبَيْتِ﴾ أي نعرفها، تجوز بالابتلاء عن العرفان، لأن الابتلاء سببه، إذ من ابتلى شيئاً عرفه. وأصناف السبب أربعة: قابلي، وصوري، وفاعلي، وغائي، وكل واحد منها يتجوز به عن سببه.

مثال الأول: وهو تسمية الشيء باسم قابله، قولهم «سال الوادي» والأصل سال الماء في الوادي، لكن لما كان سبباً قابلاً لسيلان الماء فيه صار الماء من حيث القابلية كالمسبب له، فوضع لفظ الوادي موضعه.

ومثال الثاني: وهو تسمية الشيء باسم صورته هذه صورة الأمر والحال أي حقيقته.

ومثال الثالث: وهو تسمية الشيء باسم فاعله حقيقة أو ظناً، قولهم في الكتاب الجامع لنوع علمه هو شيخ جالس على الكرسي، أو على الرف، لأن الشيخ أعني المصنف هو فاعل الكتاب، وقولهم للمطر سماء، لأن السماء فاعل مجازي =

للمطر، بدليل إسناد الفعل إليها في قولهم: أمطرت السماء، ومنه قول الشاعر:
«إذا نزل السماء بأرض قوم».

ومثال الرابع: وهو تسمية الشيء باسم غايته، تسمية العنب خمرأً، والعقد نكاحاً،
والحديد خاتماً، لأنه غايته ويؤول إليه.

القسم الثاني: التجوز بالعلة عن المعلول، كالتجوز بلفظ الإرادة عن المراد لأنها
علة، كقوله تعالى: ﴿ويريدون أن يفرقوا بين الله ورسوله﴾ أي: يفرقون، بدليل
أنه قيل بقوله عز وجل: ﴿والذين آمنوا بالله ورسوله ولم يفرقوا﴾ ولم يقل ولم
يريدوا أن يفرقوا، وكذلك قول القائل: «رأيت الله في كل شيء» لأنه سبحانه
وتعالى هو موجد كل شيء وعلته، فأطلق لفظه عليه، ومعناه رأيت كل شيء
فاستدللت به على الله سبحانه وتعالى لظهور آثار القدرة والإلهية فيه، فدل عليه
سبحانه وتعالى دلالة العلة على معلولها والمفعول على فاعله.

القسم الثالث: التجوز باللازم عن الملزوم، كتسمية السقف جداراً لأن الجدار لازم
له، وتسمية الإنسان حيواناً لأن الحيوان لازم له.

القسم الرابع: التجوز بلفظ الأثر عن المؤثر، كقول الشاعر يصف ظبية: «فإنما هي
إقبال وإدبار» لأن الإقبال والإدبار من أفعالها وهي آثار لها، وكذلك كل مسمى
باسم فعل من أفعاله، نحو زيد صوم وعدل وكرم، ومنه تسمية ملك الموت موتاً
لأن الموت أثر له، وطريق جور أي مائل، فهو وصف للطريق فينزل منزلة الأثر.

القسم الخامس: التجوز بلفظ المحل عن الحال فيه، كتسمية المال كيساً في قولهم
هات الكيس، والمراد المال الذي فيه لأنه حال في الكيس، وكذلك تسمية الخمر
كأساً أو زجاجة، والطعام مائدة أو خواناً، والميت جنازة، والمكتوب ورقة كتاباً
وبطاقة، لأن هذه الأشياء حالة في المحال المذكورة. فهذه خمسة أقسام ويأتي
عكسها وهي خمسة أقسام أيضاً.

أولها: وهو القسم السادس: التجوز بلفظ المسبب عن السبب، كقوله تعالى:
﴿ولا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل﴾ أي لا تأخذوها، فتجوز بالأكل عن الأخذ لأنه
مسبب عن الأخذ، إذ الإنسان يأخذ فيأكل.

القسم السابع: التجوز بلفظ المعلول عن العلة، كالتجوز بلفظ المراد عن الإرادة
نحو قوله تعالى: ﴿إذا قضى أمراً﴾ أي إذا أراد أن يقضي، فالقضاء معلول الإرادة
فتجوز به عنها، ومنه قوله تعالى: ﴿وإذا حكمت فاحكم﴾ أي إذا أردت أن
تحكم.

.....
= القسم الثامن: التجوز بالملزوم عن اللازم، كتسمية العلم حياة لأنه ملزوم الحياة، إذ هي شرط للعلم، والمشروط ملزوم للشرط، ومنه تسمية الجدار سقفاً والحيوان إنساناً.

القسم التاسع: التجوز بلفظ المؤثر عن الأثر، كقول القائل: «رأيت الله وما أرى في الوجود إلا الله» يريد آثاره الدالة عليه، وكقولهم في الأمر المهم وغيره هذه إرادة الله أي مراده، فأطلق لفظ الإرادة على المراد إطلاق الاسم المؤثر على الأثر، لأن الإرادة مؤثرة.

القسم العاشر: التجوز بلفظ الحال عن المحل، كتسمية الكيس مالا على عكس ما تقدم.

القسم الحادي عشر: تسمية الشيء باعتبار وصف زائل أي كان به ثم زال عنه، كإطلاق العبد على العتيق باعتبار وصف العبودية الذي كان قائماً به فزال عنه، وكذا تسمية الخمر عصيراً والعصير عنباً باعتبار ما كان.

القسم الثاني عشر: تسمية الشيء باعتبار وصف آيل أي يأول ويصير إليه، كإطلاق الخمر على العصير.

القسم الثالث عشر: إطلاق ما بالقوة على ما بالفعل، كتسمية الخمر في الدن مسكراً لأن فيه قوة الإسكار.

القسم الرابع عشر: عكس الذي قبله، وهو إطلاق ما بالفعل على ما بالقوة، كتسمية الإنسان الحقيقي نطفة أو ماء مهيناً، وهو أيضاً من باب التسمية باعتبار وصف زائل.

القسم الخامس عشر: التجوز بالزيادة، كقوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ قالوا: إن الكاف زائدة، وإن المعنى ليس مثله شيء، وقيل إن الزائد مثل، أي ليس كهو شيء، قالوا: وإنما حكم بزيادة أحدهما لثلا يلزم منه أن يكون لله مثل وهو منزّه عن ذلك، وفي هذه الآية كلام طويل، والأقرب أن يقال إن الكاف إسمية، والمعنى ليس مثل مثله شيء، فإذا انتفى مثل المثل انتفى المثل بالأولى.

القسم السادس عشر: التجوز بالنقص، نحو قوله عز وجل: ﴿واسأل القرية﴾ أي أهلها ﴿وأشربوا في قلوبهم العجل﴾ أي حبه ﴿فذلك الذي لمتني فيه﴾ أي في حبه وفي مرادته، وأصناف المجاز أكثر من هذه المذكورات وهي ناشئة عن تعدد أصناف العلاقة الرابطة بين محل المجاز والحقيقة، فكل مسميين بينهما علاقة =

الحامل لها لتجاورهما في الأعم الأغلب، وتسمية المرأة طعينة باسم الجمل الذي تظعن عليه للزومها إياه، وكذلك تسمية الفضلة المستقذرة غائطاً وعذرة.

الثالث: إطلاقهم اسم الشيء على ما يتصل به، كقولهم الخمر محرمة والمحرم شربها، والزوجة محللة والمحلل وطئها، وكإطلاقهم السبب على المسبب، وبالعكس.

الرابع: حذفهم المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه، كقوله تعالى: ﴿وَسَّالِ الْقَرْيَةَ - وَأَشْرَبُوا فِي قُلُوبِهِمُ الْعِجْلَ﴾ أي حب العجل. وكل مجاز فله حقيقة في شيء آخر^(١)، إذ هو عبارة عن المستعمل في غير موضوعه، فلا بد أن يكون له موضوع، ولا يلزم أن يكون لكل حقيقة مجاز، إذ كون الشيء له موضوع لا يلزم أن يستعمل فيما عداه.

فصل

متى دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة^(٢)، ولا يكون مجزلاً

= رابطة جاز التجوز باسم أحدهما عن الآخر، سواء نقل ذلك التجوز الخاص عن العرب أو لم ينقل. نعم يتفاوت المجاز قوة وضعفاً بحسب تفاوت العلاقة وربطها بين محل الحقيقة والمجاز.

(١) قوله: «وكل مجاز فله حقيقة... إلخ» هذا فيه خلاف، والأظهر ما قاله المصنف، وذلك لأن المجاز فرع الحقيقة، ولذلك أوجبنا العلاقة فيه ليكون رابطة بينه وبين أصله الذي هو الحقيقة، وإذا ثبت أن الحقيقة أصل المجاز وهو فرع لها فبالضرورة نعلم أن الأصل يستغني عن الفرع، إذ الفرع زيادة على الأصل، والشيء الكامل الماهية يستغني عن الزيادة الخارجة ماهيته، والفرع لا يستغني عن الأصل، لأن الأصل مادة للفرع، ومنشأ ومبدأ وجود شيء محدث بدون منشأ ومبدأ ومادة محال. فثبت أن الحقيقة لا تستلزم المجاز، والمجاز يستلزم الحقيقة.

(٢) قوله: «فصل، متى دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز... إلخ» اعلم أن مسألة تعارض الحقيقة والمجاز تنقسم إلى أربعة أقسام:

إلا أن يدل دليل على أنه أريد به المجاز^(١)، إذ لو جعلنا كل لفظ أمكن

= الأول: أن يكون المجاز مرجوحاً لا يفهم إلا بقرينة، كالأسد للشجاع، فتقدم في هذا القسم الحقيقة عليه لرجحانها.

القسم الثاني: أن يغلب استعماله حتى يساوي الحقيقة فتقدم هي عليه أيضاً لعدم رجحان المجاز.

القسم الثالث: أن يكون المجاز راجحاً والحقيقة مماتة لا تراد في العرف، فيقدم المجاز لأنه إما حقيقة شرعية كالصلاة، أو عرفية كالدابة، وأياً ما كان فلا خلاف في تقديمها على الحقيقة اللغوية، مثاله ما لو حلف أن لا يأكل من هذه النخلة فأكل من ثمرها حنث، وإن أكل من خشبها لم يحنث، وإن كان الخشب هو الحقيقة.

القسم الرابع: أن يكون المجاز راجحاً والحقيقة تتعاهد في بعض الأوقات، فهذه على الخلاف عند الأكثر، كما لو حلف ليشرب من هذا النهر فهو حقيقة في الكرع منه بفيه، ولو اغترف بكوز وشرب فهو مجاز، لأنه شرب من الكوز لا من النهر، لكنه مجاز راجح يتبادر إلى الفهم فيكون أولى من الحقيقة، وإن كانت قد تراد لأن كثيراً من الناس كالرعاة وغيرهم يكرع بفيه.

هذا تفصيل المسألة، ومنه يتبين محل النزاع، والمصنف تبع الغزالي في أكثر كتابه، وعبارته في المستصفى: مسألة: إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فاللفظ للحقيقة إلى أن يدل الدليل أنه أراد المجاز، ولا يكون مجملاً، كقوله: رأيت اليوم حماراً، واستقبلني في الطريق أسد، فلا يحمل على البليد والشجاع إلا بقرينة زائدة، فإن لم تظهر فاللفظ للبهيمة والسبع.

(١) قوله: «فلا يكون مجملاً» ظاهره أن بعض الأصوليين ذهب إلى أنه متى تعارض المجاز مع الحقيقة مطلقاً كان ذلك مجملاً. ولم أطلع على نسبة هذا القول لأحد، والذي رأيته أن الرازي والبيضاوي ذهبا إلى الإجمال فيما إذا تعارضت الحقيقة والمجاز الراجح. وذهب أبو يوسف والقرافي وابن حمدان وابن قاضي الجبل أن المجاز الراجح أولى من الحقيقة المرجوحة. وذهب أبو حنيفة وابن الحاجب وابن مفلح إلى أن الحقيقة أولى من المجاز ما لم تهجر، وقال الأصفهانى: محل ذلك أن منع حمل الكلام على الحقيقة والمجاز معاً. وقال ابن الرفعة: محله في إثبات وفي نفي يعمل بالمجاز قطعاً. هذا ما تيسر نقله من الخلاف في هذه المسألة.

التجوز فيه مجملاً لتعذرت الاستفادة في أكثر الألفاظ^(١) واختل مقصود الوضع وهو التفاهم^(٢)، ولأن واضح الاسم لمعنى إنما وضعه ليكتفى به فيه، فكانه قال: ما سمعتم هذه اللفظة فافهموا ذلك المعنى، فيجب حمله عليه إلا أن يغلب المجاز بالعرف، كالأسماء العرفية، فتصير حينئذ الحقيقة كالمتروكة، فإنه لو قال: رأيت غائطاً، أو راوية، لم تفهم منه الحقيقة، فيصير الحكم للعرف ولا يصرف إلى الحقيقة إلا بدليل.

فصل^(٣)

ويستدل على معرفة الحقيقة من المجاز بشيئين، أحدهما: أن يكون أحد المعنيين يسبق إلى الفهم من غير قرينة^(٤)، والآخر لا يفهم إلا بقرينة،

-
- (١) قوله: «إذ لو جعلنا... إلخ» تعليل للمدعي وبيان لدليله.
- (٢) قوله: «واختل مقصود الوضع... إلخ» ذلك لأن الحكمة في وضع الألفاظ إنما هي إفهام معانيها ودلالاتها عليه، فلو جعلت مترددة بين حقائقها ومجازاتها لكانت مجملة، والمجمل شأنه أن يبقى معطلاً موقوفاً على ما يبينه، ولو عطلت جميع الألفاظ ووقفت على ما يبينها وبيّن المراد منها لاختل مقصود الإفهام منها، وهو عكس حكمة الوضع.
- وأيضاً لو لم يكن الأصل في الإطلاق الحقيقة لما فهم أحد المراد بلفظ عند إطلاقه حتى ينظر في الدليل الخارج المبين، لكن ذلك باطل قطعاً، فإن أهل اللغة والشرع يتبادر أفهامهم عند إطلاق غالب الألفاظ إلى معانيها، وليست تلك المعاني مجازاً باتفاق، فتعين أنها حقيقة وهو المطلوب.
- (٣) قوله: «فصل» لما فرغ من ذكر أقسام التجوز أخذ يبين ما تعرف به الحقيقة من المجاز من العلامات وذلك من المهمات.
- (٤) قوله: «أحدهما أن يكون أحد المعنيين... إلخ» اعلم أن اللفظ المحتمل لمعنيين فأكثر إما أن يتبادر فهم أهل اللغة عند إطلاقه بلا قرينة إلى جميع احتمالاته أو إلى بعضها.
- فالأول: هو المشترك، كلفظ العين والقرء. والثاني: المتبادر بعض احتمالاته إلى الفهم هو الحقيقة، لأن السامع لو لم يضطر إلى أن الواضع وضع ذلك اللفظ لذلك المعنى المتبادر لما سبق إلى فهمه.

فيكون حقيقة فيما يفهم منه مطلقاً، أو يكون أحد المعنيين يستعمل فيه اللفظ مطلقاً، والمعنى الآخر لا يقتصر فيه على مجرد لفظه، فيكون حقيقة فيما يقتصرون فيه على مجرد اللفظ.

الثاني: أن يصح الاشتقاق من أحد اللفظين^(١)، كالأمر في الكلام حقيقة^(٢)، لأنه يصح منه: أمر يأمر أمراً، وليس بحقيقة في الشأن، نحو قوله تعالى: ﴿وَمَا أَمْرُ فِرْعَوْنَ بِرَشِيدٍ﴾ لأنه لا يقال منه: أمر يأمر أمراً.

= فإن قيل: يحتمل أن مبادرة ذلك المعنى إلى فهم السامع إنما كان لإلفه له وكثرة دوره على الألسنة في عرف المخاطب، لا لأنه الحقيقة الوضعية. قلنا: الكلام فيما إذا كان السامع من أهل اللغة الذين يفرقون بين الوضعيات والعرفيات، ثم بتقدير أن تكون مبادرة اللفظ إلى فهم السامع لإلفه له تكون أيضاً حقيقة عرفية أو اصطلاحية ولا تخرج المبادرة عن كونها تدل على الحقيقة. وقول المصنف: «بلا قرينة» احتراز من مبادرة اللفظ بقرينة، فإنه لا يدل على الحقيقة بل قد يكون اللفظ مجازاً، إذ شرط المجاز القرينة لما عرف من أن اللفظ إذا تجرد عن قرينة فهو للحقيقة لأنها الأصل عند الإطلاق، والمجاز خلاف الأصل، ألا ترى أنه لو قال قائل: رأيت أسداً أو بحراً أو حماراً ولا قرينة هناك، حمل على أنه رأى سبعاً وماء كثيراً والحمار الذي هو أحد أبوي البغل. ولو قال: رأيت أسداً بيده سيف أو بحراً على فرس أو حماراً على منبر علمنا بهذه القرائن أنه الشجاع والكريم والبليد.

(١) قوله: «الثاني أن يصح الاشتقاق... إلخ» الثاني من الفريقين أن يكون أحد اللفظين يصح منه الاشتقاق والتصريف إلى الماضي والمستقبل واسم الفاعل والمفعول، واللفظ الآخر لا يصح فيه ذلك، فيكون الأول حقيقة والثاني مجازاً، لأن تصرف اللفظ يدل على قوته وأصلته، وعدم تصرفه يدل على ضعفه وفرعيته. وقد استبان لك فيما سبق أن الأصل هو الحقيقة، والمجاز فرع على ذلك الأصل، فكان التصرف دليلاً على الحقيقة دون المجاز.

(٢) قوله: «كالأمر في الكلام حقيقة... إلخ» أي وذلك كلفظ الأمر يطلق على الصيغة الطلبية نحو: اكتب، واقرأ، واجلس، ويطلق على الشأن والفعل نحو: ﴿وما أمر فرعون برشيد﴾ أي شأنه وفعله، فلما وجدناهم يصرفون الأمر اللفظي فيقولون: أمر =

فصل (١)

الكلام هو الأصوات المسموعة والحروف المؤلفة^(٢)، وهو ينقسم إلى

= يأمر أمراً فهو أمر ومأمور، ولا يقولون ذلك في الأمر بمعنى الفعل، دل ذلك على أن الأول حقيقة والثاني مجاز.

هذا بيان ما ذكره المصنف، وقد ضعفت هذه العلامة بأنها دعوى عامة فلا تثبت بمثال واحد، ونقضت من حيث الطرد بالرائحة هي حقيقة في معناها، ولم يشتق منها اسم، ومن حيث العكس بأن البليد يقال له حمار ويجمع على حمير، فقد اشتق منه اسم مع أنه مجاز.

ويجاب: بأن في النقص بالرائحة نظراً، فإن فعلها متصرف، يقال: راح الشيء يراحه ويریحه إذا وجد ريحه، ويروح الماء إذا أخذ ريح غيره لقربه فهو متروح، وهذا غاية ما يكون من التصرف.

ومن الفروق أيضاً أن يكون أحد اللفظين يستعمل وحده من غير مقابل، والآخر لا يستعمل إلا في المقابلة، كقوله تعالى: ﴿نَسُوا اللَّهَ فَنَسِيَهُمْ﴾ فإن النسيان يطلق على المخلوق بدون مقابل فيكون في حق الأدمي حقيقة وفي حق تعالى مجازاً، وهذا داخل في قول المصنف: «أو يكون أحد المعنيين يستعمل فيه اللفظ مطلقاً... إلخ» فإن النسيان في حق المخلوق حقيقة ولا يطلق على الخالق إلا في مقام المقابلة.

ومن الفروق أيضاً أن الحقيقة يستحيل نفي لفظها، والمجاز يجوز نفيه، فإذا قلت: هذا أسد للحيوان المفترس، استحال أن يقال هذا ليس بأسد، وإذا قلت: هذا أسد يرمي جاز أن تقول هذا ليس بأسد.

(١) قوله: «فصل الكلام... إلخ» هذا ذكر جملة من أحكام اللغة وأجزائها من أول مبادئها.

(٢) قوله: «هو الأصوات المسموعة... إلخ» الأصوات جمع صوت، وهو عرض مسموع يحصل عن اصطكاك الأجرام، وسببه انضغاط الهواء بين الجرمين فيتموج تموجاً شديداً، فيخرج فيقرع صماخ الأذن فتدركه قوة السمع، ولهذا تختلف الأصوات في الظهور والخفاء لاختلاف الأجرام المتصاكة في الصلابة والرخاوة، كما يختلف صوت وقوع المطر على الأرض اللينة، وصوت وقوع المطرقة على السندان.

مفيد وغير مفيد^(١)، وأهل العربية يخصصون الكلام بما كان مفيداً، وهو الجملة المركبة من مبتدأ وخبر، أو فعل وفاعل، أو حرف نداء واسم^(٢)، وما عداه إن كان لفظة واحدة فهي كلمة وقول، وإن كثر فهو كَلِم وقول. والعرف ما قلناه، مع أنه لا مشاحة في الاصطلاح.

والكلام المفيد ينقسم ثلاثة أقسام: نص وظاهر ومجمل^(٣):

= هذا ما علمه المتقدمون من شأن الأصوات، والمتأخرون من الحكماء أدركوا أن الأصوات يمكن حصرها وإعادتها في كل وقت، فاخترعوا لها آلة تحفظها وأداروها على نظام مخصوص، فظهرت كما كانت عليه عند التكلم بها، فسبحان من علم الإنسان ما لم يعلم!

فأما صوت المتكلم فهو أيضاً عرض حاصل عن اصطكاك أجرام الفم، وهي مخارج الحروف ودفع النفس الهواء حتى يصل إلى أذن السامع متكيفاً بصورة كلام المتكلم. وهذا البحث قد تكفل به العلم الطبيعي فلا نطيل به^(*).

(١) قوله: «إلى مفيد وغير مفيد» مثال المفيد: جاء خالد وعمر قائم، ومثال غير المفيد: إن جاء خالد وقد من إلى قام قعد.

(٢) قوله: «أو حرف نداء واسم» جعل المصنف هذا النوع قسماً ثالثاً في التركيب. والتحقيق: أن هذا وإن كان حرفاً واسماً في اللفظ لكنه فعل واسم في المعنى، فإن «يا» نائية مناب أدعو وأنادي، فقولك يا زيد تقديره أدعو زيداً وأناديه، فهو راجع إلى ما تركب من فعل أو اسم وليس قسماً برأسه، ولهذا كان المنادي المبني على الضم نحو: يا زيد يا رجل، واقعاً موقع المنصوب نظراً إلى الفعل الذي نابت عنه «يا».

(٣) قوله: «نص وظاهر ومجمل» وجه الحصر أن اللفظ إما أن يحتمل معنى واحداً فقط أو يحتمل أكثر من معنى واحد، والأول النص، والثاني إما أن يترجح في أحد معنيه أو معانيه وهو الظاهر، أو لا يترجح وهو المجمل. وهذه التقاسيم شأنها في العادة أن تذكر في الأصول وإن كان موضوعها الألفاظ، فهي كأنها ذات وجهين: من جهة العادة أصولية، ومن جهة التحقيق لغوية.

(*) أجود ما كتب في هذا الموضوع قديماً رسالة (أسباب حدوث الحروف) للرئيس أبي علي بن سينا وقد نشرتها (المكتبة السلفية) سنة ١٣٣٢.

القسم الأول: النص: وهو ما يفيد بنفسه من غير احتمال^(١)، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ وقيل: هو الصريح في معناه. وحكمه أن يصار إليه ولا يعدل عنه إلا بنسخ^(٢). وقد يطلق إسم النص على

(١) قوله: «وهو ما يفيد بنفسه... إلخ» احترز بقوله: «ما يفيد» مما لا يفيد بنفسه بل بانضمام غيره إليه، كالقرينة في المجاز، والمشارك والبيان في المجل. وقوله: «من غير احتمال» احترز به مما أفاد بنفسه مع احتمال غير ما أفاده، كالظاهر على ما قد ذكر فيه. وقوله: «هو الصريح في معناه» إنما هو بمعنى التعريف الأول، فالصريح: الخالص من كل شيء. ومعنى كون النص هو الصريح في معناه كونه خالص الدلالة على معناه لا يشوبه احتمال دلالة غيره عليه.

واعلم أن للعلماء في النص ثلاث اصطلاحات: أحدها: ما دل على معنى قطعاً ولا يحتمل غيره قطعاً، كقوله تعالى: ﴿تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ فإن وصف عشرة بكاملة قطع احتمال العشرة لما دونها مجازاً، وكأسماء الأعداد نحو: أحد، اثنين، ثلاثة. والثاني: ما دل على معنى قطعاً وإن احتمل غيره، كصبيغ الجموع على العموم، فإنها تدل على أقل الجمع قطعاً مع احتمالها الاستغراق.

الثالث: ما دل على معنى كيفما كان. ومأخذ هذه الاصطلاحات أن من لاحظ معنى النص لغة حمل عليه الاصطلاح الأول لأنه بلغ منتهى البيان وغايته. ولهذا قال القاضي أبو يعلى في العدة: النص قيل ما رفع في بيانه إلى أقصى غايته. ومن لاحظ أصل الظهور والارتفاع حمل عليه الاصطلاح الثاني. ومن توسط بينهما حمل عليه الاصطلاح الثالث. والأول أشبه باللغة وهو مراد أصحابنا بقولهم: نص عليه أحمد أو هو منصوص أحمد. والثالث هو الغالب في استعمال الفقهاء في الاستدلال، حيث يقولون: لنا النص والمعنى، ودل النص على هذا الحكم.

(٢) قوله: «وحكمه... إلخ» أي: وقضاء الشرع في النص في الشرع فيه أن لا يترك إلا بنسخ، وذلك لأن النسخ رافع لحكم المنسوخ نصاً كان أو غيره، أما مع عدم النسخ ونصوصية اللفظ فتركه يكون عناداً ومراغة للشرع، فيدخل تاركه على هذا الوجه في قوله تعالى: ﴿ومن أعرض عن ذكرى فإن له معيشة ضنكاً﴾ إلى قوله تعالى: ﴿كذلك أتتك آياتنا فنسيتها وكذلك اليوم تنسى﴾ وأشباهاها من الآيات. وإن لم يكونا سواء من كل وجه، إلا أن بينهما قدراً مشتركاً وهو الترك مراغة والإجترأ على الشرع.

الظاهر^(١) ولا مانع منه، فإن النص في اللغة بمعنى الظهور، كقولهم: نصت الظبية رأسها إذا رفعت وأظهرته، قال امرؤ القيس:

وجيد كجيد الريم ليس بفاحش إذا هي نصته ولا بمعطل^(٢)

ومنه سميت منصة العروس للكرسي الذي تجلس عليه لظهورها عليه، إلا أن الأقرب تحديد النص بما ذكرناه أولاً^(٣) دفعاً للترادف والاشتراك عن الألفاظ، فإنه على خلاف الأصل، وقد يطلق النص على ما لا يتطرق إليه احتمال لا يعضده دليل^(٤)، فإن تطرق إليه احتمال لا دليل عليه فلا يخرج عن كونه نصاً.

(١) قوله: «وقد يطلق اسم النص على الظاهر» أي على ما تطرق إليه احتمال يعضده.

وذلك لأن الاحتمال المذكور مع الدليل العاضد له صار كالظاهر، والظاهر يطلق على لفظ النص. مثاله: قوله تعالى: ﴿فامسحوا برؤوسكم وأرجلكم﴾ بكسر اللام، وهو ظاهر في أن فرض الرجلين المسح مع احتماله الغسل، فاحتمال الغسل مع الدليل الدال عليه يسمى نصاً لأنه صار مساوياً للظاهر في المسح وراجحاً عليه كما تقرر في كتب الفقه، حتى أنه يجوز لنا أن نقول: ثبت غسل الرجلين بالنص.

(٢) قوله: «وجيد... إلخ» قال القاضي الحسين المعروف بالزوزني في شرح المعلقة: الريم: الظبي الأبيض الخالص البياض، والجمع آرام. والنص: الرفع، ومنه يسمى ما تجلى عليه العروس منصة، ومنه النص في السير، وهو حمل البعير على سير شديد، ونصصت الحديث أنه نصاً رفعت، والفاحش: ما جاوز القدر المحمود من كل شيء، يقول: وتبدى من عنق كعنق الظبي غير متجاوز قدر المحمود إذا ما رفعت عنقها، وهو غير معطل من الحلي، فشبه عنقها بعنق الظبية في حال رفعها عنقها، ثم ذكر أنه لا يشبه عنق الظبي في التعطيل عن الحلي.

(٣) قوله: «بما ذكرناه... إلخ» أي من قوله: هو ما يفيد بنفسه من غير احتمال. لأن ما سواه من الحدود محتمل، لأن قولهم هو الصريح في معناه يرادفه غير الصريح، وإطلاقه على الظاهر يفيد الاشتراك في لفظة النص.

(٤) قوله: «وقد يطلق النص... إلخ» احتراز مما تطرق إليه احتمال مجرد لا دليل عليه، فإن ذلك لا يطلق عليه نص ولا ظاهر، وذلك كاحتمال أن المراد بمسح الرؤوس غسلها في قوله تعالى: ﴿فامسحوا برؤوسكم﴾ إذ لا دليل على هذا الاحتمال. فاما اختلاف الفقهاء في أن غسل الرأس هل يجزئ عن مسحه أم لا، =

القسم الثاني: الظاهر: وهو ما يسبق إلى الفهم منه عند الإطلاق
معنى مع تجويز غيره^(١)، وإن شئت قلت: ما احتمال معنيين هو في أحدهما
أظهر^(٢)، فحكمه أن يصار إلى معناه الظاهر^(٣) ولا يجوز تركه إلا بتأويل.

= فليس بناء على الاحتمال المذكور، بل على أن الرأس اختص بالمسح تبعداً أو
تخفيفاً لمشقة غسله غالباً لملازمة الحال له غالباً.

(١) قوله: «القسم الثاني: الظاهر وهو ما يسبق إلى الفهم» معناه: أن الظاهر هو ما بادر
منه عند إطلاقه معنى مع تجويز غيره. فقوله: «ما يسبق إلى الفهم منه» احتراز مما
لا يتبادر عند إطلاقه معنى، لأن ذلك هو المجهول، كالقراء عند إطلاقه لا يتبادر منه
حيض ولا طهر.

وقوله: «عند الإطلاق» احتراز مما كانت مبادرة المعنى منه لا عند إطلاقه فقط بل مع
قرينة أو دليل آخر، فإن ذلك وإن سمي ظاهراً باعتبار ظهور المراد منه إلا أنه
مجاز، إذ ليس ظاهراً بذاته بل بالدليل الخارج، ونحن كلامنا في الظاهر بذاته،
فلوقيل: ما بادر منه لذاته معنى مع تجويز غيره كان ذلك حد النص.

(٢) قوله: «وإن شئت قلت... إلخ» هذا تخيير بين التعريفين، أي إن شئت قلت:
الظاهر ما يسبق إلى الفهم... إلخ، وإن شئت قلت: ما احتمال معنيين. وعرفه
ابن الحاجب بقوله: هو ما دل دلالة ظنية إما بالوضع كالأسد، أو بالعرف كالغائط،
فدلالة الأسد على الحيوان المفترس دلالة وضعية، ودلالة الغائط على الخارج
المستقذر بالعرف كما تقدم لك فيما سبق. فقوله: «دلالة ظنية» يخرج النص لكون
دلالاته قطعية، والمجهول والمؤول لكون دلالتهم متساوية ومرجوحة، وقوله: «إما
بالوضع أو بالعرف» من تمام الحد احترازاً عن المجاز، وبه صرح الأمدى.
وكلام العضد مشعر بأنه تقسيم للدلالة بعد تمام الحد، فيدخل المجاز وهو أقرب.
فقول المصنف: «هو ما احتمال معنيين هو في أحدهما» بالثنية، الأولى منه أن
يقال: هو في أحدها أرجح دلالة، بإفراد أحدها، لثلا يصير تعريفاً للظاهر بنفسه،
وإنما قلنا إن أحدها بالإفراد أجود منه بالثنية، لأن اللفظ قد يحتمل معنيين
ومعاني، والثنية لا تشمل ما فوقها.

(٣) قوله: «فحكمه أن يصار... إلخ» أي: حكم الظاهر ذلك، كما أن حكم النص
ذلك أيضاً، فإن ترك الاحتمال الظاهر الراجح إلى الاحتمال الخفي المرجوح كترك
النص إلى غيره، وإن كان الثاني أفصح وأفحش، إلا أنهما مشتركان في القدر من
الفحش والفحش والتحريم، وهذا كمن يقول أن قوله سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ =

والتأويل صرف اللفظ عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به^(١)

= والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ﴿ هذا الأمر على الندب، وقوله تعالى بعد ذلك: ﴿فهل أنتم متتهون﴾ هو صيغة استفهام لا يفيد الأمر، فيكون الخمر على هذا مكروهاً لا حراماً، فإن هذا مراغمة لخطاب الشرع، إذ الأمر باجتنب ذلك ظاهر في الإيجاب، وصيغة ﴿هل أنتم متتهون﴾ هي في عرف استعمال العرب بمعنى انتهوا، ومن ذلك قول النبي ﷺ: «هل أنتم تاركوا لي صاحبي» يعني الصديق رضي الله عنه، أي اتركوه ولا تؤذوه.

ولا فرق عندنا في هذا بين الفروع العملية والأصول العلمية الاعتقادية، فالظواهر الواردة في الكتاب والسنة في صفات الباري جل جلاله لنا أن نسكت عنها ولنا أن نتكلم فيها، فإن سكتنا عنها قلنا نمرها كما جاءت كما نقل عن الإمام أحمد وسائر أعيان أئمة السلف، وإن تكلمنا فيها قلنا هي على ظواهرها من غير تحريف ما لم يقم دليل قاطع يترجح عليها بالتأويل.

لكن الكلام يبقى في ظواهرها ما هي؟ فالجهمية لقصور نظرم ومعرفتهم بالأحكام الإلهية لم يفهموا منها إلا الظاهر المشاهد من المخلوقين من يد وقدم ووجه وغير ذلك، فلذلك صرفوها عن ظواهرها إلى مجازات بعيدة. ونحن نقول: المراد بظواهر النصوص معاني هي حقائق فيها ثابتة لله سبحانه وتعالى مخالفة للمعاني المفهومة من المخلوقين، وذلك على جهة الاشتراك.

فإن قيل: الأصل عدم الاشتراك، قلنا: والأصل عدم المجاز.

فإن قيل: إذا تعارض المجاز والاشتراك فالمجاز أولى. قلنا: هذا ترجيح ظني لا يستعمل إلا في الظنيات، فإن كانت المسألة ظنية فلم تغلن في الدين وتكفرون بها أو تفسقون؟ ثم لا نسلم أن المجاز أولى بل الاشتراك سلمنا لكن المجاز أولى من الاشتراك المطلق أو من المشترك المقترن بقريئة، فالأول مسلم والثاني ممنوع. ونحن قد دلتنا قريئة إجماع السلف على عدم التأويل، وكثرة الظواهر ونصوصية بعضها في المقصود على أنها مقولة على الله تعالى وعلى خلقه بالاشتراك.

(١) قوله: «والتأويل... إلخ» بيانه: أن المطلوب في الشرع معرفة الحق، والحق قد يكون دليله لا نزاع فيه فيوصل إلى الحق قطعاً، كإثبات الصانع وتوحيده، وإرسال الرسل ونحوه. وقد يكون دليله غير قاطع فلا يمكن الوصول إلى الحق قطعاً، فيكون المطلوب هو الأرجح فالأرجح، وذلك هو الغالب في أحكام الفروع. ولا =

لاعتضاده بدليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي دل عليه الظاهر، إلا أن الاحتمال يقرب تارة ويبعد أخرى^(١)، وقد يكون الاحتمال

= شك أن الضعيف قد يقوى بغيره حتى يصير أقوى مما كان أقوى منه كما قيل :

لا تخصم بواحد أهل بيت فضعيفان يغلبان قويا
وهذا أمر مدرك بالحس، فكذلك في دلالة الألفاظ قد يكون أحد مدلولي اللفظ أرجح من الآخر، لكن ذلك المدلول المرجوح قد يوافقه دليل خارج، فإذا انضم إليه صار أجمعاً مساوياً لذلك المعنى الراجح، فيجب التوقيف على المرجح أو الراجحين عليه، فيجب تركه والعدول إليهما. ومثاله: ما رواه البخاري والترمذي وصححه من قوله ﷺ: «الجار أحق بصقبة» فإنه ظاهر في ثبوت الشفعة للجار الملاصق والمقابل أيضاً، مع احتمال أن المراد بالجار الشريك المخالط إما حقيقة أو مجازاً، لكن هذا الاحتمال ضعيف بالنسبة إلى الظاهر، فلما نظرنا إلى قوله عليه السلام: «إذا وقعت الحدود وصرفت الطرق فلا شفعة» رواه البخاري وأبو داود والترمذي وصححه، صار هذا الحديث مقوياً لهذا الاحتمال الضعيف في الحديث المتقدم، حتى ترجح على ظاهره فقدمناهما، وقلنا لا شفعة إلا للشريك المقاسم، وحملنا عليه الجار في الحديث الأول، وهو سائغ في اللغة.

تنمة: قال ابن الأثير في النهاية: الصقب القرب والملاصقة، ويروى بالسين. وقال في مادة سقب: المراد به الشفعة، وبه يحتج من أوجب الشفعة للجار. وإن لم يكن مقاسماً، أي إن الجار أحق بالشفعة من الذي ليس بجار، ومن لم يثبتها للجار تأول الجار على الشريك، فإن الشريك يسمى جاراً، ويحتمل أن يكون المراد أنه أحق بالبر والمعونة بسبب قربه من جاره، كما جاء في الحديث الآخر أن رجلاً قال للنبي ﷺ: إن لي جارين فألى أيهما أهدي؟ قال: «إلى أقربهما منك باباً» هذا كلامه، وهو احتمال بعيد، والقوي القريب ما ذكرناه آنفاً.

- (١) قوله: «إلا إن الاحتمال يقرب تارة... إلخ» هذا مستثنى من قوله: «عن الاحتمال الظاهر إلى احتمال مرجوح به» ومعناه: الاحتمال المرجوح المقابل للراجح الظاهر قد يكون بعيداً عن الإرادة وقد يكون قريباً منها، وقد يكون متوسطاً بين البعيد عنها والقريب منها، فالاحتمال البعيد يحتاج في حمل اللفظ عليه إلى دليل قوي لتجبر قوة الدليل ضعف الاحتمال فيقويا على الاستيلاء على الظاهر، والاحتمال القريب يكفي في ذلك أدنى دليل. وهذا إطلاق ليس بجيد، والجيد أن يقال: يكفي دون ما يكفي الاحتمال البعيد، لكن بشرط أن يكون هذا الدليل الذي انضم إلى ذلك =

بعيداً جداً فيحتاج إلى دليل في غاية القوة، وقد يكون قريباً فيكفيه أدنى دليل، وقد يتوسط بين الدرجتين فيحتاج دليلاً متوسطاً.

والدليل يكون قرينة، أو ظاهراً آخر، أو قياساً راجحاً^(١)، ومهما تساوى الاحتمالان وجب المصير إلى الترجيح.

= الاحتمال القريب ترجحاً جميعاً على الظاهر، وإلا فأدنى دليل قد لا يكون إذا انضم إلى الاحتمال القريب مؤثراً في استيلائهما على الظاهر، فيكون وجوده وعدمه سواء، والاحتمال المتوسط بين الاحتمالين قريباً وبعيداً فيكفيه دليل متوسط بين الدليلين قوة وضعفاً.

وبالجملة: فالغرض من دليل التأويل أن يكون بحيث إذا انضم إلى احتمال اللفظ المؤول اعتضد أحدهما بالآخر واستوليا على الظاهر وقدا عليه، فما كان في احتمال اللفظ من ضعف جبر باعتبار قوة الدليل، وما كان فيه من قوة سومع بقدره في الدليل، والمعتمد مقابلة المعتدل فيما يحصلان الغرض، واعتبر ذلك بالميزان من جهة اعتداله ورجحانه تفهم المسألة فهماً جيداً، والأمثلة سيأتي منها ما يوضح المقام.

(١) قوله: «والدليل يكون قرينة» القرينة تارة تكون متصلة بالظاهر، وتارة تكون منفصلة عنه. فالقرينة المتصلة مثل ما روى صالح وحنبلي عن الإمام أحمد أنه قال: كلمت الشافعي في أن الواهب ليس له الرجوع فيما وهب لقوله عليه السلام: «العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه» فقال الشافعي - وهو يرى أن له الرجوع -: ليس بمحرم على الكلب أن يعود في قيئه. قال أحمد: فقلت له: فقد قال النبي ﷺ: «ليس لنا مثل السوء» فسكت يعني الشافعي.

فالشافعي تمسك بالظاهر وهو أن الكلب لما لم يحرم عليه الرجوع في قيئه فالظاهر أن الواهب إذا رجع مثله في عدم التحريم، لأن الظاهر من التشبيه استواء المشبه والمشبه به من كل وجه، مع احتمال أن يفترقا من بعض الوجوه احتمالاً قوياً جداً، فضعف حينئذ جانب أحمد في الاستدلال جداً لأنه لم يبق معه إلا احتمال ضعيف جداً، فقواه بالقرينة المذكورة وهو قوله عليه السلام في صدر الحديث المذكور: «ليس لنا مثل السوء، العائد في هبته كالكلب يعود في قيئه» وهي دليل قوي، وجعل ذلك مقدماً على المثل المذكور وهو دليل الاهتمام به، فأفاد ذلك لغة وعرفاً =

وكل متأول يحتاج إلى بيان احتمال اللفظ لما حملة عليه، ثم إلى دليل صارف له^(١)، وقد يكون في الظاهر^(٢) قرائن تدفع الاحتمال

= أن الرجوع في الهبة مثل سوء وقد نفاه صاحب الشرع، وما نفاه صاحب الشرع يحرم إثباته، فلزم من ذلك أن جواز الرجوع في الهبة يحرم إثباته فيجب نفيه وهو المطلوب.

ومثال القرينة المنفصلة ما ذكره الفقهاء فيمن جاء من أهل الجهاد بمشرك فادّعى أنه آمنه، وأنكره المسلم فادّعى أسره، ففيه أقوال ثلثها: القول قول من ظاهر الحال صدقه. فلو كان الكافر أظهر قوة وبطشاً وشهامة من المسلم جعل ذلك قرينة في تقديم قوله، مع أن قول المسلم لإسلامه وعدالته أرجح، وقول الكافر مرجوح، لكن القرينة المنفصلة عضدته حتى صار أقوى من قول المسلم الراجح والله أعلم.

وقوله: «أو ظاهراً آخر» مثاله قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكَ الْمَيْتَةُ﴾ هو ظاهر في تحريم جلدها دبح أو لم يدبغ، مع احتمال أن الجلد غير مراد بالعموم احتمالاً متردداً له من جهة أن إضافة التحريم إلى الميتة يقتضي تحريم الأكل، والجلد غير مأكول يقتضي عدم تناول الجلد، ومن جهة أن عموم اللفظة قوي يتناول جميع أجزائها يقتضي تناول الجلد، ثم نظرنا في قوله عليه السلام: «أيما إهاب دبح فقد طهر» فإذا هو عموم وظاهر يتناول إهاب الميتة، فكان هذا الظاهر مقبواً لاحتمال عدم إرادة جلد الميتة من الآية المذكورة في التحريم. ومثال النص قوله عليه الصلاة والسلام في شاة ميمونة: «ألا أخذتم إهابها فدبغتموه فانتفعتم به»، فقالوا: إنها ميتة، قال: «إنما حرم من الميتة أكلها» فهذا نص في طهارة جلد الميتة.

وقوله: «أو قياساً راجحاً» مثاله: أن تركه سبحانه وتعالى ذكر الإطعام في كفارة القتل ظاهر في عدم وجوبه، إذ لو وجب لذكره كما ذكر التحرير والصيام، هذا مع احتمال أن يكون واجباً مسكوتاً عنه يستخرجه المجتهدون، ثم رأينا إثبات الإطعام في كفارة القتل بالقياس على إثباته في كفارة الظهار والصيام واليمين متجهاً، لأن الكفارات حقوق الله تعالى وحكم الامتثال واحد، فثبت الإطعام في تلك الكفارات تنبيه على ثبوته في كفارة القتل.

فإن قيل: قد يذكر هذا وأمثاله في باب المطلق والمقيد، قلنا: لا تنافي بينه وبين القياس لجواز أن يكون حمل المطلق على المقيد بالقياس ولا شك.

(١) قوله: «وكل متأول... إلخ» معناه: أن كل من أراد تأويل ظاهر من الظواهر فعليه أمران: أحدهما: بيان الاحتمال المرجوح مع الظاهر، الثاني: بيان الدليل الذي =

بمجموعها، وآحادها لا تدفعه. مثاله^(١): تأويل الحنفية قول النبي ﷺ

= يعضده ويقويه حتى يقدّم على الظاهر. وذلك لأنه إذا لم يبين الاحتمال المرجوح لم يكن شأن الدليل العاضد للاحتمال المرجوح ولم يتحقق التأويل إذ شرطه الدليل، فيبقى الاحتمال المرجوح مجرداً وهو لا يقاوم الظاهر.

(٢) قوله: «وقد يكون في الظاهر» يعني أن الظاهر والاحتمال المرجوح إذا تقابلا فقد يحتف بالظاهر قرائن ترفع ذلك الاحتمال وتبطله، ثم قد تكون كل واحدة من القرائن دافعة للاحتمال وحدها، وقد لا تندفع إلا بمجموع تلك القرائن، وذلك بحسب قوة القرائن وظهورها ومقاومتها لذلك الاحتمال وقصورها عنه، فقد تقاومه قرينة واحدة، أو قرينتان فتدفعه، وقد لا يقاومه إلا جميعها فلا تندفع بدونه.

* * *

(١) قوله: «مثاله» هو مبتدأ خبره قوله: «تأويل». وقوله فيما بعده «بالانقطاع» متعلق بتأويل. والمعنى: أن الحنفية أولوا لفظ «أمسك» الواردة في الحديث بالانقطاع عن النسوة، وقول مفعول تأويل. والحديث المذكور رواه الإمام أحمد في مسنده بلفظ: «اختر منهن أربعاً»، ورواه الترمذي بلفظ: «فأمره النبي ﷺ أن يتخير منهم أربعاً»، ثم قال بعد أن تكلم عليه من جهة الإسناد: والعمل على حديث غيلان بن سلمة عند أصحابنا منهم الشافعي وأحمد وإسحاق. ورواه ابن ماجه من طريقين أحدهما بلفظ «اختر منهن أربعاً» وثانيهما بلفظ «خذ منهن أربعاً». ورواه ابن حبان في صحيحه والحاكم في المستدرک وابن منده في كتاب المعرفة.

وغيلان: هو ابن سلمة بن معتب بن مالك بن كعب بن عمرو بن سعد بن عوف بن ثقيف الثقفي، كان أحد وجوه ثقيف، وكان عاقلاً شاعراً، توفي في آخر خلافة عمر، وترجمه الحافظ ابن حجر في الإصابة فأطال، وكذا ابن الأثير في أسد الغابة، وابن عبد البر في الاستيعاب.

ووقع في بعض نسخ مختصر ابن الحاجب بلفظ: قوله عليه الصلاة والسلام لابن غيلان وهو خطأ، والصواب لغيلان، ثم إن ما ذكره المصنف من لفظ «أمسك» في الحديث لم أجده فيما اطلعت عليه من كتب الحديث، ولكن تداوله الفقهاء بلفظ «أمسك منهن أربعاً وفارق سائرهن» وعليه اتجه النزاع.

فالحنفية قالوا: إن من أسلم وتحتة أكثر من أربع نسوة فإن كان تزوجهن في عقد واحد بطل نكاحهن ولم يجز أن يختار منهن شيئاً، وإن تزوجهن متعاقبات اختار من الأول أربعاً وترك الباقي. والأئمة الثلاثة على أنه يختار منهن أربعاً. قلت: وهذا هو الذي يقتضيه لفظ الحديث الذي رواه الأئمة المذكورون من قبل. =

لغيلان بن سلمة حيث أسلم على عشر نسوة أمسك منهن أربعاً وفارق من سواهن بالانقطاع عنهن وترك نكاحهن، وعضدوه بالقياس^(١)، إلا أن في الحديث قرائن عضدت الظاهر وجعلته أقوى من الاحتمال:

أحدها: أنه لم يسبق إلى أفهام الصحابة إلا الاستدامة^(٢)، فإنهم لو فهموه لكان هو السابق إلى أفهامنا.

والثاني: أنه فوض الإمساك والمفارقة إلى اختياره^(٣)، وابتداء النكاح لا يصح إلا برضاء المرأة.

= ولما كان مذهب الحنفية مخالفاً لظاهر الحديث، إذ ظاهر الإمساك فيه استدامة النكاح للأربع، وظاهر المفارقة تسريح الباقيات، احتاجوا إلى تأويله، فحملوا الإمساك على ابتداء النكاح، فكأنه قال: أمسك أربعاً بأن تبتدىء نكاحهن، وفارق سائرهن بأن لا تبتدىء العقد عليهن، ولو ثبت لهن هذا التأويل لوافق الحديث مذهبهم، إذ يصير التقدير: أن بإسلام غيلان بطل نكاح زوجاته، فإمساكه أربعاً منهن يكون بابتداء العقد عليهن، وفراقه للبواقي يكون بترك نكاحهن.

(١) قوله: «وعضدوه بالقياس» أي: عضدوا هذا التأويل بقولهم: إن بعض النسوة ليس بأولى بالإمساك من بعض، إذ هو ترجيح من غير مرجح.

(٢) قوله: «أحدها... إلخ» يعني: أن السابق إلى فهمنا وفهم الصحابة رضي الله عنهم من الإمساك الاستدامة لا ابتداء النكاح، ومن المفارقة التسريح لا ترك النكاح، فيكون هذا مدلول اللفظ ومقتضاه، والدليل على أن السابق إلى فهمنا من الحديث ذلك الوجدان منا والتأويل من الحنفية، إذ لو لم يكن ظاهراً فيما قلناه لما احتاجوا إلى تأويله، وإذا ثبت أن السابق إلى فهمنا من الحديث ذلك الوجدان ثبت أنه السابق إلى فهم الصحابة، لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان، وثبت عدم التغيير في الألفاظ والموضوعات.

(٣) قوله: «والثاني أنه فوض... إلخ» يعني: أن النبي ﷺ فوض الإمساك والفراق إلى غيلان مستقلاً به، حيث قال: أمسك وفارق، ولو كان المراد به ابتداء النكاح لما استقل به بالاتفاق، إذ لا بد من رضی الزوجة عندنا وعندكم، ومن الولي عندنا، فكان يجب أن يقول أمسك أربعاً منهن إن رضين وبين له شرائط النكاح، لأن ذلك بيان في وقت الحاجة إليه فلا يجوز تأخيره عن وقتها، خصوصاً لمن هو حديث عهد بجاهلية دخل في الإسلام، فهو أحوج إلى البيان.

والثالث: أنه لو أراد ابتداء النكاح لذكر شرائطه لثلا يؤخر البيان عن وقت الحاجة، وما أخرج حديث العهد بالإسلام إلى معرفة شرائط النكاح. والرابع: أن ابتداء النكاح لا يختص بهن، فكان ينبغي أن يقول إنكح أربعاً مما شئت.

ومثال التأويل في العموم القوي قول الحنفية في قول النبي ﷺ: «أيما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل»، قالوا هذا محمول على الأمة^(١)، فثناهم عن قولهم فلها المهر بما استحل من فرجها، فإن مهر الأمة

= وهذه الأوجه التي ذكرها المصنف تدفع تأويل الحنفية المذكور وتبين أن المراد من الحديث ما فهمه الجمهور من أن الإمساك الاستدامة والمفارقة التسريح، وما يقولونه من أنه ليس بعض النسوة أولى بالإمساك من بعض مردود بأن الأولى به منهن من اختاره الزوج، واختياره هو المرجح، وما فصلوه من أنه إن كان عقد عليهن معاً بطل نكاحهن، وإن كان عقد متعاقباً أمسك الأولى فالأولى منهن، مردود بقوله عليه السلام لفيروز الديلمي وقد أسلم على أختين: «أمسك أيهما شئت وفارق الأخرى».

وقد بينا أن الإمساك ظاهر في الاستدامة مع المعية في العقد، وإن كان عقد عليهما متعاقبتين فقد خيره في إمساك أيتهما شاء ولم يعين له الأولى، فالنصوص مخالفة لقولهم بكل حال.

(١) قوله: «ومثال التأويل... إلخ» أي هذا أيضاً من أمثلة رفع الاحتمال المرجوح بقرائن الظاهر. وذلك أن الحنفية لما اعتقدوا أن المرأة البالغة لها أن تزوج نفسها بغير إذن وليها لأنه عقد على بعض منافعها فاستقلت به كإجارة نفسها، وكان الحديث صريحاً في اشتراط إذن وليها وإنه لا يصح بدونه، احتاجوا إلى دفعه عنهم بالتأويل، فحملوه على الأمة لأنها مملوكة لسيدها فلا يجوز أن تتصرف بنفسها بدون إذنه، وليست الحرية مرادة من الحديث، ثم صدهم عن هذا التأويل قوله ﷺ في تمام الحديث: «فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها» فإنه أضاف المهر إليها بلام التملك فيقتضي أنه ملكها، والأمة لا تملك مهرها بل هو ملك سيدها، فخصصوا التأويل وحملوه على المكاتب لأن فيها شوباً من الرق فلا تستقل بتزويج نفسها كالأمة القن، وشوباً من الحرية فيكون مهرها لها كالحرية.

للسيد، فعدلوا إلى المكاتبة وهذا تعسف^(١) ظاهر، لأن العموم قوي، والمكاتبة نادرة بالإضافة إلى النساء، وليس من كلام العرب إرادة الشاذ النادر باللفظ الذي ظهر منه قصد العموم إلا بقرينة تقتزن باللفظ، وليس قياس النكاح على المال، والإناث على الذكور، قرينة مقترنة باللفظ تصلح لتنزيله على صورة نادرة.

ودليل ظهور قصد التعميم أمور: الأول: أنه صدر بأيّ وهي من كلمات الشرط، ولم يتوقف في عموم أدوات الشرط جماعة ممن خالف في صيغ العموم. الثاني: أنه أكد بما وهي من مؤكدات العموم. الثالث: أنه رتب بطلان النكاح على الشرط^(٢) في معرض الجزاء، ولو اقترح على العربي الفصيح أن يأتي بصيغة دالة على العموم مع الفصاحة والجزالة لم تسمح قريحته بأبلغ من هذه الصيغة، ونعلم أن الصحابة لم يفهموا من هذه الصيغة المكاتبة، ولو سمعنا نحن هذه الصيغة لم نفهم منها المكاتبة، ولو قال القائل أردت المكاتبة لنسب إلى الألفاظ، ولو أخرج المكاتبة وقال: ما خطرت ببالي لم يستنكر، فما لم يخطر على البال إلا بالإخطار كيف يجوز قصر العموم عليه؟

وقد قيل في تأويل قوله عليه السلام: «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» تحمله على القضاء^(٣) أنه من هذا القبيل، لأن التطوع غير مراد،

(١) قوله: «وهذا تعسف» أي: سلوك غير الطريق المعروف، وذلك لأن النص المذكور عام في غاية القوة فلا يؤثر فيه هذا التأويل الضعيف، وإقامة الدليل على قوة النص سيأتي في قوله: «ودليل ظهور... إلخ».

(٢) قوله: «على الشرط» أي: الذي هو مقيد للعموم في معرض الخبر.

(٣) قوله: «وقد قيل في تأويل... إلخ» معناه: أن الحنفية حملوا الحديث المذكور على صوم القضاء والنذر، فقالوا: يجب تبييت النية لهما دون شهر رمضان، والفرق إن زمن رمضان متعين لصيامه فرضاً بخلاف القضاء والنذر، فقال بعض الناس: إن هذا التأويل في البعد والندرة كتأويل حديث النكاح بغير ولي على المكاتبة، وذلك لأن قوله: لا صيام، صيغة عموم فيتناول الواجب والتطوع، فإذا خص =

فلا ينفي إلا الغرض الذي هو ركن الدين وهو صوم رمضان، والقضاء والنذر يجب بأسباب عارضة فهو كالمكاتبه في مسألة النكاح. والصحيح أنه ليس ندره هذا كندرة المكاتبه^(١)، وإن الغرض أسبق إلى الفهم، فيحتاج هذا التخصيص إلى دليل قوي^(٢)، وليس يظهر بطلانه كظهور بطلان التخصيص بالمكاتبه.

= منها التطوع بدليل جاز وكان قريباً لقله التطوع بالإضافة إلى أصناف الصيام، أما إذا قصر هذا العموم على القضاء والنذر كان بعيداً نادراً ذلك، وذلك لأن النفل يخرج من العموم باتفاق وصوم رمضان الذي هو أعلى الصيام رتبة عند الخصم، فلم يبق إلا القضاء والنذر وصوم الكفارات وهي واجبة بأسباب عارضة، فهو لذلك نادر كالمكاتبه في حديث النكاح.

والمعروف من عادة الناس، العرب وغيرهم، أنهم يهتمون بما هو الأصل والأهم فيضمنونه كلاماً ويريدونه منه، كرمضان من عموم الصيام، والحره من عموم «أيما امرأة نكحت»، أما إرادة الأمور العارضة وقصر الكلام على إرادتها دون الأمور الأصلية فهو مما تأباه الأفهام، ولم تجره عادة أهل اللغة في الكلام، وهذا تقرير المقام.

(١) قوله: «والصحيح إنه ليس ندره هذا... إلخ» معناه: أن الصحيح أن القضاء والنذر اللذين قصر عليهما حديث: «لا صيام لمن لم يبيت» ليسا في الندره والقله كالمكاتبه التي قصر عليها حديث: «أيما امرأة نكحت نفسها»، لأن العموم هناك أقوى من العموم هنا، والمكاتبه هناك أقل بالنسبة إلى العموم من القضاء والنذر هنا.

أما أن العموم هناك أقوى فلما ذكرنا من الوجوه الثلاثة في قوته وتأكده وهو متفق عليه عند أكثر الناس، أما صيغة «لا صيام» ونحوها فالخلاف فيها مشهور متجه لأنه يحتمل نفي كمال الصوم، لا صحته وتقدير نفي صحته. فأصناف الصوم خمسة قد قصر على ثلاثة منها وهي: صوم القضاء، والنذر، والكفارة، ولم يبق إلا التطوع، وصوم رمضان، وليس نسبة ثلاثة إلى خمسة كنسبة نوع المكاتبه إلى جنس النساء.

(٢) قوله: «فيحتاج هذا التخصيص إلى دليل قوي» معناه: أن قصر مضمون الحديث عن صوم رمضان يحتاج إلى دليل قوي، لأن مضمون الحديث المذكور وجوب تبتيه النية لكل صيام، وقولهم: لا يجب تبتيه النية لصوم رمضان، قصر لمضمون =

وعند هذا يعلم أن إخراج النادر قريب^(١)، والقصر على النادر ممتنع، وبينهما درجات متفاوتة في البعد والقرب^(٢)، ولكل مسألة ذوق يجب أن تفرد بنظر خاص^(٣) ويليق ذلك بالفروع.

القسم الثالث(*) : المجمعل : وهو ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى^(٤)،

= الحديث عن صوم رمضان، أي حبس له عنه حتى لا يتناوله، فيحتاج ذلك إلى دليل قوي لكون صوم رمضان أسبق إلى الفهم من إطلاق لفظ الصيام فيه، لأنه أكد الصوم وأعلى رتبة، ولا يبطل بالكلية كبطلان قصر حديث النكاح على المكاتبه.

(١) قوله: «وعند هذا يعلم أن إخراج النادر... إلخ» أي حصل من الكلام في أمثلة التأويل والتخصيص المذكورة أن إخراج النادر من العام قريب لإخراج المكاتبه من عموم حديث النكاح كما سبق بيانه، وقصر العموم على النادر ممتنع كقصر حديث النكاح على المكاتبه.

(٢) قوله: «وبينهما درجات متفاوتة... إلخ» أي بين هذين القسمين درجات متفاوتة في البعد والقرب، كقصر حديث الصيام على النذر والقضاء، فإنه دون إخراج النادر من العام في القرب، ودون قصر حديث النكاح على المكاتبه. وبالجمله فالصور متفاوتة في القلة والكثرة، فتفاوت بالنسبة إلى إخراجها من العموم وقصره عليها في القرب والبعد.

(٣) قوله: «ولكل مسألة ذوق... إلخ» أشار بهذا إلى أن المقصود من هذه المباحث تذليل الطريق للمجتهدين وبيان المسالك في الاجتهاد وأن تأويل الظواهر يختلف باختلاف المجتهدين، وإلا فلسنا نقطع ببطلان تأويل دون تأويل فافهم.

(*) كانت في الأصل «القسم الثاني» وهو خطأ، لأن القسم الثاني تقدم في ص ٢٨ وموضوعه «الظاهر» والقسم الأول في ص ٢٦ وموضوعه «النص».

(٤) قوله: «وهو ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى» اعترض على هذا الحد بأنه لا يطرده ولا ينعكس. أما عدم اطراده فلأن المهمل كذلك وليس بمجمعل، وأيضاً المستحيل كذلك، لأن المفهوم منه ليس بشيء اتفاقاً، وليس بمجمعل لوضوح مفهومه، وأما عدم الانعكاس فلأنه يجوز أن يفهم من المجمعل أحد محامله لا بعينه كما في المشترك، فلا يصدق الحد عليه.

=

وقيل ما احتمل أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر^(١)، وذلك مثل الألفاظ المشتركة، كلفظة العين المشتركة بين الذهب والعين الناضرة وغيرهما، والقرء للحيض والطهر، والشفق للبياض والحمرة^(٢).

= هذا والمحقق الطوفي لما اختصر هذا الكتاب قال: وقيل المجمل ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى، قلت: معين، وإلا بطل بالمشترك، فإنه يفهم منه معنى غير معين، ثم قال في شرحه: وهذا الحد ناقص لأن ما لا يفيد معنى ليس كلاماً، ولا هو موضوع نظر لأحد لا لغوي ولا أصولي ولا غيره، بل هو لفظ مهمل، والمجمل يفيد معنى لكنه غير معين، إذ لو لم يكن كذلك لما تعين مراده بالبيان، لأن البيان كاشف عن المراد بالمجمل لا منشئ للمراد، فلذلك كملت هذا التعريف بقولي: قلت معين، أي المجمل ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معين. هذا كلامه وهو واضح، فكان على المصنف أن يقدم الحد الثاني على هذا الحد فإنه الأحق بلفظ وقيل.

(١) قوله: «وقيل ما احتمل... إلخ» أورده الأمدى بلفظ أوضح فقال: هو ما له دلالة على أحد معنيين لا مزية لأحدهما على الآخر بالنسبة إليه. وقال ابن الحاجب: هو ما لم تتضح دلالاته، والمراد ما كان له دلالة في الأصل ولم يتضح، فلا يرد المهمل. فقوله: «ما احتمل أمرين» احتراز من النص لأنه لا يحتمل إلا معنى واحداً. وقوله: «لا مزية لأحدهما على الآخر» احتراز من الظاهر، فإنه محتمل لأمرين لكن لا على السواء، بل هو في أحدهما أظهر، وكالحقيقة التي لها مجاز فإنه في الحقيقة أظهر، والمجمل في الألفاظ كالشك في الإدراك لأن الشك هو احتمال أمرين على السواء.

(٢) قوله: «والشفق للبياض والحمرة» أي: ولهذا وقع النزاع في العدة، هل هي بالحيض كما يقوله الحنفية والحنابلة أم بالطهر كما يقوله الشافعية؟ وكذلك في دخول وقت العشاء الآخرة، هل هو بغيوبة حمرة الشمس وهو مذهب أحمد والشافعي، أو بغيوبة البياض الذي هو بعدها؟ وهو مذهب أبي حنيفة بناء على أن المراد بالشفق المذكور في الأثر هو البياض أو الحمرة، ولا شك أنه لفظ مشترك بينهما لغة، لكن أكثر السلف كابن عمر وعبداد بن أوس وغيرهم فسروه بالحمرة ها هنا.

وقد يكون الإجمال في لفظ مركب كقوله تعالى: ﴿أَوْعَفُّوا الَّذِي يَدْرِهِ عَقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ متردد بين الزوج والولي^(١).

وقد يكون بحسب التصريف كالمختار^(٢)، يصلح للفاعل والمفعول.

وقد يكون لأجل حرف محتمل كالواو تصلح عاطفة ومبتدأة. و«مِنْ» تصلح للتبعيض، وابتداء الغاية، والجنس^(٣)، وأمثال ذلك^(٤). فحكم هذا التوقف فيه حتى يتبين المراد منه^(٥). فأما قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ

(١) قوله: «متردد بين الزوج والولي» فسر ابن عباس وجماعة من السلف منهم طاووس ومجاهد وعكرمة والزهري ومالك بالولي الذي المرأة في حجره، فهو الأب في ابنته التي لم تملك أمرها، والسيد في أمته. وفسر علي وابن جبير وكثير من فقهاء الأمصار بالزوج، والصحيح من مذهب أحمد أنه الزوج، وهو مذهب أبي حنيفة، والمختار الراجح في النظر أنه الولي.

(٢) قوله: «كالمختار وذلك أنه متردد» بين أن يكون أصله مختير بكسر الياء فيكون اسم فاعل، ويفتحها فيكون اسم مفعول، فلما تحركت الياء وانفتح ما قبلها قلبت ألفاً، والألف لا تحمل الحركة حتى يتبين الفاعل من المفعول، فلذلك وقع اللبس وجاء الإجمال، ومثله المحتال والمغتال.

(٣) قوله: «ومن تصلح لابتداء الغاية... إلخ» من أمثلة ذلك قوله تعالى: ﴿فَتِيمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوْهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ﴾ فقال الحنفية: معناها ابتداء الغاية، أي اجعلوا ابتداء المسح من الصعيد، أو ابتدئوا المسح من الصعيد. وقال الحنابلة والشافعية هي للتبعيض، أي امسحوا وجوهكم ببعض الصعيد، فلذلك اشترط عندهما أن يكون لما يتيم به غبار يعلق باليد ليتحقق المسح ببعضه، ولم يشترط الحنفية ذلك لأن ابتداء المسح من الصعيد، وهو كل ما كان من جنس الأرض وقد حصل، فيخرج به من عهدة النص وهو أعم من أن يكون غبار أو لا.

(٤) قوله: «وأمثال ذلك» منه الباء مترددة بين الإلصاق والتبعيض، ومنه عسعر لترده بين أقبل وأدبر، وبان بمعنى ظهر وبمعنى غاب واختفى كقوله: بان سعاد.

(٥) قوله: «فحكم هذا التوقف فيه حتى يتبين المراد منه» يعني: بدليل خارجي. مثال ذلك أن دخول وقت العشاء الآخرة يكون بغيبوبة الشفق، وهو متردد بين الحمرة والبياض، ولا مرجح لأحدهما من اللفظ، فتوقفنا إلى أن جاء البيان بقوله ﷺ: «الشفق الحمرة إذا غاب الشفق فقد وجب عشاء الآخرة»، فعلمنا المراد من ذلك =

أَلْمَيْتَةُ^(١) ونحوها^(٢) فليس بمجمل لظهوره من جهة العرف في تحريم الأكل، والعرف كالوضع، ولذلك قسّمنا الأسماء إلى عرفية ووضعية، ومن أنس بتعارف أهل اللغة علم أنهم يريدون بقوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ﴾ الطعام الأكل دون اللمس والنظر، حرمت عليك الجارية الوطء، يذهبون في تحريم كل عين إلى تحريم ما هي معدة له، وهذا اختيار أبي الخطاب وبعض الشافعية، وحكي عن القاضي أنه مجمل^(٣) لأن الأعيان لا تتصف بالتحريم حقيقة، وإنما يحرم فعل ما يتعلق بها، فلا يدرى ما ذلك الفعل في الميئة أكلها أم يبيعها أم النظر إليها أم لمسها؟ وهذا قول جماعة من المتكلمين.

وقد ذكرنا أن هذا ظاهر من جهة العرف في الأكل، والتصريح يكون

= المجمل. وأبو حنيفة لما لم يبلغه هذا الحديث أو بلغه ولم يثبت عنده قال: الأصل بقاء وقت المغرب، فمن ادعى خروجه بمجرد غيبوبة الحمرة فعليه الدليل، والأصل بقاء ما كان على ما كان، ولأن الأصل بعد غيبوبة البياض ممثلاً لإجماعاً، وقبله مختلف في امثاله، والأصل عدم براءة الذمة من امثال الأمر، فيستصحب فيه الحال.

وكذلك قوله تعالى: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بَأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾ يحتمل الحيض والأطهار، فتوقفنا في تفسير القرء إلى أن لاح لنا دليل خارجي، وهو قوله تعالى: ﴿وَاللَّائِي يَشْنُ مِنَ الْمَحِيضِ مِنْ نَسَائِكُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةَ أَشْهُرٍ﴾ فدلنا على أن المراد بالقرء الحيض، لأنه في هذه الآية جعل الشهور بدلاً من الحيض بقوله: ﴿وَاللَّائِي يَشْنُ مِنَ الْمَحِيضِ﴾، ولم يقل يشن من الأطهار، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام: «أتركي الصلاة أيام أقرائك» إنما تترك أيام الحيض لا الطهر، والاستدلال بالآية أقوى من الحديث.

(١) قوله: «فأما قوله تعالى... إلخ» إشارة إلى أن بعض العلماء ادعى في بعض الأمور أنها مجملة، ولما كان الأمر ليس كذلك بين منها ما ذكره في هذا الكتاب.

(٢) قوله: «ونحوها» كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أَمْهَاتُكُمْ - وَأَحْلَ لَكُمْ الطَّيِّبَاتُ﴾.

(٣) قوله: «وحكي عن القاضي أنه مجمل» وافقه الكرخي وأبو عبد الله البصري.

بالوضع تارة وبالعرف أخرى، وقول الله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ ليس بمجمل^(١)، وإنما هو لفظ عام، فيحمل على عمومه، وقال القاضي هو مجمل.

فصل

وقول النبي ﷺ: «لا صلاة إلا بطهور» ليس بمجمل^(٢)، وقال الحنفية: هو مجمل^(٣) لأن المراد به نفي حكمه^(٤)، إذ لا يمكن حمل اللفظ

(١) قوله: «وقول الله تعالى وأحل الله البيع... إلخ» قال القاضي أبو يعلى: هو مجمل بيان ذلك أن البياعات في الشرع منها حلال كالعقود المستجمعة لشروط الصحة، ومنها حرام كبيع الغرر، وبيع التلقي، والحاضر للبادي، والبيع وقت النداء ونحوه. فمن الناس من زعم أن البيع في قوله عز وجل: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ مجمل لتردده بين البياعات الجائزة والمحرمة. ثم ورد البيان من الشرع بالمحرم منها من الجائز. ومنهم من قال: أنه عام في البيوع الجائزة وغيرها، ثم خص المحرم منها بأدلة التحريم وبقي ما عداه ثابتاً بالعموم الأول، والقولان متقاربان لأن تخصيص العموم فرع من البيان.

(٢) قوله: «فصل وقول النبي ﷺ لا صلاة إلا بطهور» مثل لا صيام لمن لم يبيت النية من الليل، لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب، لا نكاح إلا بولي، وأمثال ذلك مما فيه نفي ذوات واقعة تتوقف الصحة فيها على إضمار شيء.

(٣) قوله: «وقال الحنفية هو مجمل» وبه قال أبو عبد الله البصري والقاضي ابن الباقلاني.

(٤) قوله: «لأن المراد به نفي حكمه» بيان لدليل القائل بالإجمال. وإيضاحه: أن لا صلاة إلا بطهور ونحوه، إما أن يحمل على أن المراد نفي صورة الصلاة أو نفي حكمها، والأول باطل لأن صورة الصلاة شرعاً يمكن إيجادها بغير طهور، كصلاة المحدث، فتعين أن المراد نفي حكم الصلاة بغير طهور، ولكن الأحكام متعددة ومتساوية، كالصحة والكمال والإجزاء، فيبقى الكلام متردداً بين لا تصح الصلاة، أو لا تكمل، أو لا تجزئ، أو لا تقبل بغير طهور، ولا يعلم أيها المراد فمن هنا جاء الإجمال.

على نفي صورة الفعل فيكون خَلْفاً^(١)، وليس حكم أولى من حكم. قلنا: إذا حملناه على نفي الصلاة الشرعية لم يحتاج إلى إضمار الحكم^(٢)، وإنما يصار إلى الإضمار إذا لم يمكن حمل اللفظ على ما أضيف إليه اللفظ. فإن قيل: فالفاسدة تسمى صلاة. قلنا: ذلك مجاز لكونها على صورة الصلاة، والكلام يحمل على حقيقته، والصحيح أن يحمل ذلك على نفي الصحة^(٣).

وجهه: أنه قد اشتهر في العرف نفي الشيء لنفي فائدته، كقولهم: لا علم إلا ما نفع، ولا عمل إلا بنية، ولا بلدة إلا بسلطان، يراد به نفي

(١) قوله: «فيكون خلفاً» الذي نص عليه علماء اللغة أنه بفتح فسكون الرديء في القول، وشبهوه بمن ينطق من خلفه. قالوا: حيق أعرابي فأشار بأصبعه إلى إسته وقال: كلمت من خلف. وفي المثل: سكت ألفاً ونطق خلفاً، أي سكت عن ألف كلمة ثم تكلم بخطأ. وفي القاموس: الخلف بالضم القول الباطل، ولم يرتضه الزبيدي في شرحه، ثم قال: ولعلمهما لغتان وإلا فالقياس في اللغة لا يصح والأشهر الفتح.

(٢) قوله: «قلنا إذا حملناه... إلخ» بيانه: أن ما ادعيتموه من الإجمال مبني على جعل اللفظ متردداً بين معناه اللغوي والشرعي، ولذا اتجه لكم أن تقولوا وليس حكم - الذي هو إضمار لا تصح أو لا تجزىء أو لا تقبل - أولى من حكم، لكننا نعلم أن المصطلحات الشرعية غلبت في كلام الشارع على الموضوعات اللغوية بحيث صارت اللغوية مجازاً بالنسبة إلى الشرعية، فاللازم نفي الصلاة ونحوها بالمعنى الشرعي، فيكون المعنى لا صلاة معتداً بها شرعاً إلا بطهور، فلا تحتاج إلى إضمار حكم من الأحكام التي تردت بها، لأن ذلك الإضمار إنما يحتاج إليه إذا لم يمكن حمل لفظ الصلاة التي هي الركوع والسجود على ما أضيف إليه، وعلى مسلكتنا يمكن حمله، لأنه يقال ذلك الركوع والسجود، وإن حصلت صورته الظاهرة إلا أنه منفي لفوات ركن من أركانه وهو الطهور، وهذا هو الذي أشار إليه المصنف بقوله فيما بعد: «فإن قيل فالفاسدة... إلخ».

(٣) قوله: «والصحيح أن يحمل ذلك... إلخ» لما أجاب عن قولهم: «لأن المراد نفي حكمه... إلخ» أجاب عن قولهم: «وليس حكم أولى من حكم» وبين وجه كونه صحيحاً بقوله ووجهه.

الفائدة^(١) والجدوى، ولو قضينا بالصحة لم تنتف الفائدة، فيكون على خلاف العرف، ولا يصح حمله على نفي الصلاة الشرعية، فإنه إن أريد بالصلاة الشرعية الصورة لم يمكن حمل اللفظ عليه لكونه خلفاً، وإن فسرت بالفعل مع الحكم لم يصح لأن الصلاة يؤمر بها وينهى عنها، والأمر والنهي إنما يتعلق بالفعل الذي يمكن الإتيان به وتركه.

فصل

وقول النبي ﷺ: «لا عمل إلا بنية» يدل على نفي الإجزاء وعدمه^(٢) لما ذكرنا من العرف. فليس هذا من المجملات بل هو من المألوف في العرف، وكل هذا نفي لما لا ينتفى وهو صدق، لأن المراد نفي مقاصده لا نفي ذاته.

فصل

وقوله عليه السلام: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» المراد به رفع

(١) قوله: «يراد به نفي الفائدة لا نفي الذات» لأن الصلاة بغير طهور، والصيام بغير تبييت النية لا يفيدان، فانتفت صحتهما لانتفاء فائدتهم، فتعين إضمار الصحة وبطل قولهم هنا: «وليس حكم أولى من حكم» لأن حرف النفي إذا دخل على ذات الفعل وتعذر نفي صورته كان حمله على نفي صحته أقرب إلى حمله على نفي صورته، فكان أولى.

(٢) قوله: «وقول النبي... إلخ» يعني ليس بمجمل أيضاً، لأن المراد نفي فائده وجدواه بدون النية، فتبقى صحته. ومن ادعى إجماله قال: صورة العمل بدون النية لا تنتفي، فوجب أن يكون المراد نفي حكمه، وأحكامه متعددة متساوية، كالصحة والكمال، فجاء الإجمال. والجواب: لا نسلم تساوي أحكامه، بل نفي الصحة أظهر عرفاً ولغة، سلمنا تساويها لكن المراد نفي جميعها، وتكثير الإجمال أولى من الإجمال.

حكمه^(١)، فإننا علمنا أنه لم يرد رفع صورته لأن كلامه يجعل عن الخلف. وقيل: المراد رفع حكمه الذي هو المؤاخذه^(٢)، لا نفي الضمان ولزوم القضاء لأنه ليس بصيغة عموم فيجعل عاماً في كل حكم، كما لم يجعل قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾ عاماً في كل حكم بل لا بد من إضمار فعل يضاف النفي إليه، فها هنا لا بد من إضمار حكم يضاف الرفع إليه ثم ينزل على ما يقتضيه عرف الاستعمال قبل الشرع.

وقد كان يفهم من قولهم رفعت عنك الخطأ المؤاخذه به والعقاب^(٣)، والضمان لا يجب للعقاب خاصة، بل قد يجب امتحاناً ليثاب عليه^(٤)، ولهذا

(١) قوله: «فصل وقوله عليه السلام... إلخ» يعني أن معنى الحديث رفع حكم الخطأ والنسيان والإكراه، لأن حمله على رفع حقيقة الخطأ والنسيان يستلزم كذب الخبر، لأن الخطأ والنسيان يقعان من الناس كثيراً، والكذب في خبر المعصوم محال، فتعين حمله على رفع حكمه، وهذا معنى قوله المصنف: «فإننا علمنا... إلخ».

(٢) قوله: «وقيل المراد رفع حكمه الذي هو المؤاخذه» الفرق بين المعنى الأول والقليل، أن صاحب هذا القيل زعم أن الحكم المرفوع في هذا الحديث هو الإثم فقط دون الضمان والقضاء، وأسند مدعاه إلى أن الحديث ليس بصيغة عموم فيعم كل حكم، والقائل الأول ذهب إلى أن الرفع شامل للإثم والضمان والقضاء، وأسند مدعاه إلى أن ال في الخطأ للاستغراق وحكم مضاف إليه، والمضاف إلى العام عام، وهذا يقتضي رفع جميع أحكام الخطأ حتى من أتلف شيئاً خطأ لا يَأْثُم بِإِتْلَافِهِ ولا يضمنه، ومن ترك عبادة خطأ أو نسياناً أو إكراهاً لا يَأْثُم بِتَرْكِهَا فلا يلزم قضاؤها، وعلى القول باختصاص الرفع بالإثم يسقط الإثم في صورة الإتلاف والترك، ويجب ضمان المتلف وقضاء المتروك، وهذا القيل قاله الغزالي في المستصفى واستدل له بما ذكر المصنف حاصله.

(٣) قوله: «وقد كان يفهم من قولهم... إلخ» معناه: قد كان يفهم قبل الشرع من قول القائل لغيره رفعت عنك الخطأ والنسيان رفع الحكم الذي عرف بعرف الاستعمال وهو الذم والمؤاخذه.

(٤) قوله: «والضمان... إلخ» جواب سؤال مقدر صرح به الغزالي فقال: فإن قيل فالضمان أيضاً عقاب فليرتفع، قلنا: الضمان قد يجب امتحاناً ليثاب عليه لا للعقاب.

يجب على الصبي والمجنون وعلى العاقلة ويجب على المضطر مع وجوب الإتلاف، ويجب عقوبة على قاتل الصيد، وأكثر ما يقال أنه ينتفي الضمان الذي يجب عقوبة^(١).

قال أبو الخطاب: وهذا لا يصح، لأنه لو أراد نفي الإثم لم يكن لهذه الأمة فيه مزية^(٢)، فإن الناسي لا يكلف في كل شريعة، ولأنه لما أضاف الرفع إلى ما لا ترتفع ذاته اقتضى رفع ما يتعلق به ليكون وجوده وعدمه واحداً، كما أنه لما أضاف النفي إلى ما لا تنتفي ذاته انتفى حكمه ليكون وجوده وعدمه واحداً.

فصل

في البيان

البيان والمبين في مقابلة المجل^(٣)، واختلف في البيان فقيل: هو الدليل^(٤)، وهو ما يتوصل بصحيح النظر فيه إلى علم أو ظن^(٥). وقيل: هو

(١) قوله: «الذي يجب عقوبة» أي: لا الذي يجب امتحاناً.

(٢) قوله: «لم يكن لهذه الأمة فيه مزية» لأن قوله: «رفع عن أمتي» يقتضي اختصاصها بهذه الرخصة والرحمة والتسهيل عليها واللفظ بها، فلو قلنا: إن الرفع في حقها يختص بالإثم لم يكن لها على غيرها من الأمم تمييز، لأن الناسي ونحوه من أهل الأعداء كالمخطيء والمكره غير مكلفين أصلاً في جميع الشرائع كما بينا ذلك في شروط التكليف، وما قاله أبو الخطاب هو اختيارنا والله الهادي.

(٣) قوله: «في مقابلة المجل» فإن قلت: المجل هو اللفظ المتردد بين محتملين فصاعداً على السواء، قل في المبين: هو اللفظ الناص على معنى غير متردد متساو. وإن قلت: المجل ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى معين، قل: المبين ما فهم منه عند الإطلاق معنى معين من نص أو ظهور بالوضع أو بعد البيان.

(٤) قوله: «فقيل هو الدليل» هو قول القاضي أبي بكر والجبائي وابنه وأبي الحسين والغزالي وأكثر الأشعرية واختاره الأمدي.

(٥) قوله: «وقيل ما يتوصل... إلخ» هكذا رأيته في النسخة التي بيدي وهو خطأ، لأن قوله: «ما يتوصل... إلخ» هو معنى الدليل، فاللازم أن يقال: فقيل هو الدليل =

إخراج الشيء من الإشكال إلى الوضوح^(١). وقيل: هو ما دل على المراد بما لا يستقل بنفسه في الدلالة على المراد^(٢). وقد قيل: هذان الحدان يختصان بالمجمل^(٣)، وقد يقال لمن دل على شيء بيّنه، وهذا بيان حسن،

= وهو ما يتوصل، أي ما من شأنه أن يتوصل، فيعم الدليل بالقوة أو بالفعل، وقوله: «بصحيح النظر فيه» احتراز مما يوصل بفساد النظر فيه إلى مطلوب، فإن ذلك المطلوب إن قدرناه صحيحاً كان التوصل إليه بفساد النظر ممتنعاً، وإن قدرناه باطلاً لم يكن ما توصلنا به إليه دليلاً. وقوله: «إلى علم» كقولنا الإنسان حيوان، وكل حيوان جسم، فالإنسان جسم. وقوله: «أو إلى الظن» كغالب مسائل الفروع.

(١) قوله: «وقيل هو إخراج الشيء... إلخ» عزي في التحرير هذا الحد لأبي بكر وابن عقيل والصيرفي، وقد لاحظوا فيه فعل المبين اسم فاعل. قال في مختصر التقريب: وهذا ما ارتضاه من خاض في الأصول من أصحاب الشافعي. واعترضه ابن السمعاني بأن لفظ البيان أظهر من لفظ إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، وأورد ابن الحاجب وغيره عليه ثلاث إشكالات: أحدها: البيان ابتداء من غير تقرر إشكال بيان، وليس ثمة إخراج من حيز الإشكال. ثانيها: أن لفظ الحيز في الموضوعين مجاز والتجوز في الحد لا يجوز. ثالثها: أن الوضوح هو التجلي بعينه فيكون مكرراً، قال عضد الدين الإيجي في شرح المختصر: ولا يخفى أنها مناقشات واهية.

(٢) قوله: «وقيل هو ما دل على المراد... إلخ» يعني: إذا ورد لفظ لا يستقل بنفسه في الدلالة كالقرء ونحوه، فما دل على المراد من ذلك اللفظ هو البيان، ثم إن اختلاف ألفاظ الحد إنما كانت للاختلاف في معاني البيان، وذلك أن البيان يطلق على فعل المبين وهو التبيين، كالسلام والكلام للتسليم والتبيين وعلى ما حصل به التبيين وهو الدليل، وعلى متعلق التبيين ومحلّه وهو المدلول، وبالنظر إلى المعاني الثلاثة اختلف تفسير العلماء له، فابن عقيل والصيرفي نظرا إلى الأول، ومن قال هو الدليل نظر إلى الثاني، ومن قال هو ما دل على المراد نظر إلى الثالث.

(٣) قوله: «وقد قيل هذان الحدان... إلخ» معناه: أن الحد الثاني والثالث قد قيل إنهما قاصران على بيان المجمل، وحد البيان يجب أن يكون عاماً للمجمل ولغيره، فأجاب بقوله: لا نسلم ذلك، لأنه يقال لمن دل على شيء بيّنه بتشديد الياء. ويقال: هذا بيان حسن، وإن لم يكن مجملاً. وقوله: «والنصوص المعربة... إلخ» بيان لعموم قولهم هو إخراج الشيء... إلخ.

وإن لم يكن مجملاً، والنصوص المعربة عن الأحكام ابتداء بيان وليس ثم إشكال. ولا يشترط أيضاً حصول العلم للمخاطب^(١)، فإنه يقال: بين له غير أنه لم يتبين. ثم البيان يحصل بالكلام^(٢) وبالكتابة، ككتابة النبي ﷺ إلى عماله في الصدقات، وبالإشارة كقوله الشهر هكذا وهكذا وأشار بأصابعه، وبالفعل كتبينه الصلاة والحج بفعله. فإن قيل: إنما حصل البيان بقوله: «صلوا كما رأيتموني أصلي وخذوا عني مناسككم»^(٣). قلنا: هذا اللفظ لا

(١) قوله: «ولا يشترط أيضاً حصول العلم... إلخ» عبارة المستصفي أوضح مما هنا، فإنه قال: واعلم أنه ليس من شرط البيان أن يحصل التبيين به لكل أحد، بل أن يكون بحيث إذا سمع وتوكل وعرفت المواضعة صح أن يعلم به، ويجوز أن يختلف الناس في تبيين ذلك وتعرفه، وليس من شرطه أن يكون بياناً لمشكل، لأن النصوص المعربة عن الأمور ابتداء بيان وإن لم يتقدم فيها إشكال، ولهذا يبطل قول من حده بأنه إخراج الشيء من حيز الإشكال إلى حيز التجلي، فذلك ضرب من البيان وهو بيان المجمل فقط. فالمصنف أخذ حاصل كلام الغزالي فقدم وأخر فجاءت عبارته غير وافية بالمراد.

(٢) قوله: «ثم البيان يحصل بالكلام» أي: بأن يقول المتكلم أو من علم مراد المتكلم: المراد بهذا الكلام كذا، كقوله تعالى: ﴿القارعة ما القارعة وما أدراك ما القارعة﴾ فهذا إجمال، ثم بينه بقوله: ﴿يوم يكون الناس كالفراش المبثوث﴾ فين أن القارعة تكون بذلك اليوم بهذه الصفة العظيمة. وكذلك قوله عز وجل: ﴿وما أدراك ما يوم الدين﴾ ثم ما أدراك ما يوم الدين ﴿ثم بينه تعالى بما بعده. وقوله عز وجل: ﴿عليها تسعة عشر﴾ فهذا مجمل لاحتمال أن هؤلاء ملائكة أو آدميون أو شياطين أو غيرهم من المخلوقات، ثم بينهم بقوله عز وجل: ﴿وما جعلنا أصحاب النار إلا ملائكة﴾ ونظائر هذا في القرآن الكريم والسنة الشريفة كثير.

ولما قال تعالى: ﴿وأعدوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل﴾ كانت القوة مجملة فبينها النبي ﷺ بقوله: «ألا إن القوة الرمي، ألا إن القوة الرمي» ولأن القول لما كا بيناً في نفسه جاز أن يبين غيره.

(٣) قوله: «فإن قيل... إلخ» هذا القيل ضعيف الورد، والوارد الأقوى منه أن يقال: إنما أمرهم بذلك أن يسألوه عن أحكام الصلاة والحج فيجيبهم عنها فيكون البيان قولياً لا فعلياً ويكون قوله: «خذوا عني» يعني بالسؤال لا بالاعتداء بالأفعال، ويجب عنه بأن هذا وإن كان محتملاً لكنه خلاف الظاهر، لأن المنقول عنه ﷺ أنه =

تعلم منه الصلاة والمناسك، وإنما بان وعلم بفعله، والبيان بالفعل أدل على الصفة وأوقع في الفهم من الصفة بالقول لما في المشاهدة من المزيد عن الإخبار.

وقد يبين جواز الفعل بالسكوت عنه، فإن النبي ﷺ لا يقر على الخطأ، فكل مقيد من الشارع بيان^(١).

= قال: «خذوا عني مناسككم» وهو متلبس بفعل المناسك كالطواف والسعي وغيره، وأمره لهم بذلك في هذه الحالة دليل على أن مراده اقتداؤهم بأفعاله عملاً بقرينة الحال.

(١) قوله: «فكل مقيد من الشارع بيان» هذه قاعدة كلية فيما يحصل به البيان تتناول ما سبق وما سيأتي بعد إن شاء الله تعالى وذلك من وجوه:

أحدهما: أن يستدل الشارع استدلالاً عقلياً فيبين به العلة أو مأخذ الحكم أو مطلق فائدة، كما قال تعالى في صفة ماء السحاب: ﴿فأحيينا به الأرض بعد موتها كذلك النشور﴾ وفي موضع آخر: ﴿كذلك الخروج﴾ فيبين سبحانه وتعالى بهذه الآية ونظائرها طريق الاستدلال على إمكان البعث والمعاد، ولولا هذا الطريق الذي فتحه الله للمؤمنين لما اجتراً متكلموهم أن يستدلوا عليه ولا أن يتكلموا مع الفلاسفة المنكرين له فيه، وكذلك بين تعالى طريق الاستدلال على توحيده ونفي الشريك له بقوله: ﴿لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا﴾ ويقول: ﴿ضرب لكم مثلاً من أنفسكم هل لكم فيما ملكت أيمانكم من شركاء فيما رزقناكم فأنتم فيه سواء تخافونهم﴾ الآية. فبجح الإشراك ومنعه وحرمة. وجميع استدلالات القرآن مفيدة للبيان.

وقال النبي ﷺ لعمر حين قال له: قبلت وأنا صائم «أرأيت لو تميمضت» ففاس القبله على المضمضة، وبين بذلك أن الفطر إنما يكون بما يجاوز الحلق إلى الجوف، أو بما يحصل منه مقصوده الموضوع له من المفطرات، والقبله لم يحصل منها مقصود جنسها وهو الإنزال، كما أن المضمضة لم يحصل منها مقصود الشرب وهو الري، إلى غير ذلك مما لو تتبعه قاصده من السنة لوجد منه الكثير الطيب. الثاني: الترك، مثل أن يترك فعلاً قد أمر به أو قد سبق منه فعله، فيكون تركه له مبيناً لعدم وجوبه، مثاله أن قوله تعالى: ﴿وأشهدوا إذا تباعتم﴾ يدل على وجوب الإشهاد، ثم أن النبي ﷺ اشترى فرساً من أعرابي ثم أنكر الأعرابي البيع، فشهد =

ويجوز تبين الشيء بأضعف منه^(١)، كتبين آي الكتاب بأخبار الأحاد.

فصل (٢)

ولا خلاف في أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة، واختلف

به خزيمة بن ثابت لا عن حضور بل عن تصديق النبي ﷺ، فعلم أن الإشهاد في البيع غير واجب لأنه لو كان واجباً لأشهد النبي ﷺ، لكن ربما يضعف هذا المثال بدعوى أن القضية المذكورة لا تعلم هل كانت قبل نزول الآية أو بعده، وإنما المثال الجيد أن النبي ﷺ صلى التراويح في رمضان ثم تركها خشية أن تفرض عليهم، فدل على عدم وجوبها إذ يمتنع ترك الواجب.

الوجه الثالث: السكوت بعد السؤال عن حكم الواقعة، فيعلم أن لا حكم للشرع فيها، كما روي أن زوجة سعد بن الربيع جاءت بابتيتها إلى النبي ﷺ فقالت: يا رسول الله هاتان ابنتا سعد قتل أبوهما معك يوم أحد وقد أخذ عمهما مالهما ولا ينكحان إلا بمال، فقال: «أذهبي حتى يقضي الله فيك»، فذهبت ثم نزلت آية الميراث ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ فبعث خلف المرأة وابتيتها فقضى فيهم بحكم الآية، فدل ذلك على أن قبل نزول الآية لم يكن في المسألة حكم وإلا لما جاز تأخير البيان عن وقت الحاجة إليه، وقس على هذا ما أشبهه.

(١) قوله: «يجوز تبين الشيء بأضعف منه» المراد بالأضعف هنا الأضعف في الرتبة لا في الدلالة، ولا يلزم من ضعف الرتبة ضعف الدلالة لجواز أن يكون الأضعف رتبة أقوى دلالة، كتخصيص عموم القرآن بخبر الواحد لأنه أخص فيكون أدل، وهذه المسألة غير المسألة التي اختلف فيها الأصوليون، حيث اختلفوا في البيان بالأضعف، فأجازه أبو الحسين البصري، ومنع منه الكرخي. فهذا الخلاف في البيان الذي هو أضعف دلالة من المبين، ومسألة المتن ليست هذه، بدليل أنه قال: كتبين آي الكتاب بأخبار الأحاد، فتنبه لذلك.

وخلاصة القول في المسألة أن الضعف إن كان في الدلالة لم يجز تبين القوي بالضعيف لأن تبين اللفظ بما هو أضعف منه دلالة غير معقول، وإن كان بالرتبة جاز إن كان أقوى دلالة، ومن أجاز البيان بالأضعف أجازه بالمساوي ولا عكس، ومن اشترط الرجحان في البيان كالأمدي لم يجزه بواحد منهما.

(٢) قوله: «فصل» أي: في تأخير البيان عن وقت الحاجة، صورة تأخيره عن وقت =

في تأخيره عن وقت الخطاب^(١) إلى وقت الحاجة. فقال ابن حامد والقاضي: يجوز، وبه قال أكثر الشافعية وبعض الحنفية، وقال أبو بكر عبدالعزيز وأبو الحسن التميمي: لا يجوز ذلك، وهو قول أهل الظاهر والمعتزلة، ووجهه^(٢) ثلاثة أمور:

أحدها: أن الخطاب يراد لفائدته^(٣)، وما لا فائدة فيه وجوده كعدمه،

= الخطاب أن يقول وقت الفجر مثلاً صلوا الظهر ثم يؤخر بيان أحكام الظهر إلى وقت الزوال، أو يقول: حجوا على عشر ذي الحجة، ثم يؤخر بيان أحكام الحج إلى دخول العشر.

(١) قوله: «عن وقت الخطاب» هذا بيان الفرق بين تأخير البيان عن وقت الحاجة وتأخيره إلى وقت الحاجة. فأما الأول فلا يجوز إلا على مذهب من يجوز تكليف المحال. وأما الثاني ففيه الخلاف.

وفرق جماعة بين العام والمجمل، فقالوا: يجوز تأخير بيان المجمل إذ لا يحصل من المجمل جهل، وأما العام فإنه يوهم العموم فإذا أريد به الخصوص فلا ينبغي أن يتأخر بيانه، مثل قوله: ﴿اقتلوا المشركين﴾ فإنه إن لم يقترن به البيان له أوهم جواز قتل غير أهل الحرب وأدى ذلك إلى قتل من لا يجوز قتله.

والمجمل مثل قوله تعالى: ﴿وأتوا حقه يوم حصاده﴾ يجوز تأخير بيانه لأن الحق مجمل لا يسبق إلى الفهم منه شيء، وهو كما لو قال: حج في هذه السنة كما سافصله، أو اقتل فلاناً غداً بآلة ما عينها من سيف أو سكين. وفرق طوائف بين الأمر والنهي، وبين الوعد والوعيد، فلم يجوزوا تأخير البيان في الوعد والوعيد.

(٢) قوله: «ووجهه» هذه حجج المانعين من تأخير البيان عن وقت الخطاب.

(٣) قوله: «أحدها... إلخ» تقريره أن الخطاب بالمجمل بدون بيانه خطاب بما لا يفهم، والخطاب بما لا يفهم عبث وتجهيل للسامع في الحال، إذ لا يعلم ما المراد بالخطاب، وفائدة الخطاب إنما هي إفادة المراد، فإذا لم يفد فائدته وجب أن يكون عبثاً ممتنعاً، وصار ذلك كمخاطبة العربي بالعجمية، وكما لو قال: أبجد هوز، وقال: أردت به إيجاب الصلاة عليكم، أو قال: في عشر من الإبل شاة، وقال: أردت بالإبل البقر، فإن هذا كله وأشباهه غير جائز لعدم فائدته، فكذلك الخطاب بالمجمل.

ولا يجوز أن يقال: أبجد هوز يراد به وجوب الصلاة ثم يبينه فيما بعد.

والثاني: أنه لا يجوز مخاطبة العربي بالعجمية لأنه لا يفهم معناه ولا يسمع إلا لفظه.

والثالث: أنه لا خلاف أنه لو قال في خمس من الإبل شاة، يريد به في خمس من البقر لم يجز، لأنه تجهيل في الحال وإيهام لخلاف المراد. وكذا قوله: ﴿فَأَقْضُوا الشُّرَكَاءَ﴾ يوهم قتل كل مشرك، فإذا لم يبين للتخصيص فهو تجهيل في الحال، ولو أراد بالعشرة سبعة لم يجز إلا بقرينة الاستثناء، كذلك العام لا يجوز أن يراد به الخصوص إلا بقرينة متصلة مبينة، فإن لم يكن بقرينة فهو تغيير للوضع.

وقال آخرون: يجوز تأخير بيان المجمل ولا يجوز تأخير بيان التخصيص في العموم، فإنه يوهم العموم، فمتى أريد به الخصوص ولم يبين مراده أوهم ثبوت الحكم في صورة غير مرادة، والمجمل بخلاف هذا، فإنه لم يفهم منه شيء. ولنا الاستدلال بوقوعه في الكتاب والسنة، قال الله سبحانه: ﴿فَأَنبِئْ قُرْءَانَهُ﴾ (١٨) ثُمَّ إِنَّ عَلَيْنَا بَيَانَهُ - أَلَمْ نَكُنْ أَهْكَمْتُ أَيْنُهُ ثُمَّ فُضِّلَتْ ﴿وَمِثْلُ التَّرَاخِيِّ﴾ (١). وقال: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذْبَحُوا بَقَرَةً﴾ ولم يفصل إلا بعد السؤال.

وقال في خمس الغنيمة: ولذي القربى، وأراد بني هاشم وبني المطلب ولم يبينهم، فلما منع بني نوفل وبني عبد شمس سئل عن ذلك فقال: «أنا وبني عبد المطلب لم نفرق في جاهلية ولا إسلام». وقال لنوح: ﴿أَحْمِلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ وَأَهْلَكَ إِلَّا مَنْ سَبَقَ عَلَيْهِ الْقَوْلُ﴾، فتوهم نوح عليه السلام أن ابنه من أهله حتى بين الله تعالى له.

(١) قوله: «وَمِثْلُ التَّرَاخِيِّ» أي أنه رتب تفصيل الآيات على أحكامها، وبيان القرآن على القراءة بشم وهي للتراخي، وذلك يقتضي جواز تأخير البيان، وقد أجمعنا على عدم جوازه عن وقت الحاجة، فلم يبق إلا جوازه إليها وهو المطلوب.

وقال: ﴿وَأَقِمُوا الصَّلَاةَ﴾ وبين المراد بصلاة جبريل بالنبي ﷺ في اليومين، وبأن المراد بقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾ بقول النبي ﷺ: «في أربعين شاة شاة وليس فيما دون خمسة أوسق صدقة»، وبأن المراد بقوله: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ بفعله لقوله: «خذوا عني مناسككم»، والنكاح والإرث أصلهما في الكتاب وبينهما النبي ﷺ متراحياً بالتدريج من يرث ومن لا يرث، ومن يحل نكاحه ومن يحرم، وقوله: ﴿وَجَاهِدُوا﴾ عام، ثم قال: ﴿لَيْسَ عَلَى الضُّعَفَاءِ وَلَا عَلَى الْمَرْضَى﴾ وكل عام أتى في الشرع ورد خصوصه بعده، وهذا لا سبيل إلى إنكاره، وإن تطرق الاحتمال إلى بعض هذه الاستشهادات فلا يتطرق إلى الجميع.

المسلك الثاني: أنه يجوز تأخير النسخ بل يجب، والنسخ بيان الوقت فيجوز أن يرد لفظ يدل على تكرار الفعل على الدوام ثم ينسخ بعد حصول اعتقاد اللزوم في الدوام. أما قولهم: لا فائدة في الخطاب بمجمل غير صحيح^(١)، فإن قوله تعالى: ﴿وَأَتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾ يعرف وجوب الإيتاء ووقته وأنه حق المال، ويمكن العزم على الامتثال والاستعداد له، ولو عزم على تركه عصي.

وقوله تعالى: ﴿أَوْ يَعْفُوا الَّذِي بِيَدِهِ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ يعرف إمكان سقوط المهر بين الزوج والولي، فهو كالأمر إذا لم يتبين أنه للإيجاب أو للندب، وأنه على الفور أم على التراخي، فقد أفاد اعتقاد الأصل وإن خلا من كمال الفائدة، وليس ذلك مستنكراً بل واقع في الشريعة والعادة، بخلاف أبجد هوز، فإنه لا فائدة فيه أصلاً^(٢).

(١) قوله: «أما قولهم... إلخ» هذا جواب عن قولهم سابقاً أن الخطاب يراد لفائدته... إلخ وهو جواب بالنقض.

(٢) قوله: «بخلاف أبجد هوز... إلخ» هذا جواب بالفرق. وحاصله: أن الخطاب بالمجمل يفيد ماهيات الأحكام، فلا يضر بيان تفصيلها إلى وقت الحاجة إلى العمل بها، فنحو وجوب الصلاة والزكاة وتحريم الربا إذا استفيدت ماهية الوجوب =

والتسوية بينه أيضاً وبين الخطاب بالفارسية لمن لا يفهمها غير صحيحة لما ذكرنا، ثم لا يمتنع أن يخاطب رسول الله ﷺ جميع أهل الأرض^(١) بالقرآن وينذر به من بلغه من الزنج وغيرهم ويشعرهم اشتماله على أوامر يعرفهم المترجم. وكيف يبعد هذا ونحن نجوز كون المعدوم مأموراً على تقدير الوجود؟ فأمر الأعجمي على تقدير البيان أقرب، وههنا^(٢) يسمى خطاباً لحصول أصل الفائدة.

وأما الثالث: فإنما يلزم أن لو كان العام نصاً في الاستغراق ولا كذلك، بل هو ظاهر، وإرادة الخصوص به من كلام العرب^(٣)، فمن اعتقد العموم قطعاً فذلك لجهله، بل يعتقد أنه محتمل للخصوص، وعليه الحكم بالعموم إن خلى والظاهر، ويتنظر إن بينه على الخصوص. أما إرادة السبعة بالعشرة، والبقر بالإبل، فليس من كلام العرب بخلاف ما ذكرناه.

= والحظر وجب اعتقادها، فمن اعتقد وجوب الصلاة وتحريم الربا عليه وأنه ممثل للأمر بهما عند بيان أحكامهما أثيب، ومن لم يعتقد ذلك عصى، وهكذا في بقية الأمثلة. وهذا لا يمنع منه شرع ولا عقل، بخلاف ما ذكرتموه من خطاب العربي بالأعجمية، وإيجاب الصلاة بأبجد هوز، فإنه لا يفيد فائدة أصلاً، وإرادة البقر من لفظ الإبل تغيير للوضع وقلب لحقائق اللغة.

(١) قوله: «جميع أهل الأرض» أي من أصحاب اللغات المختلفة كالزنج والفرس وغيرهما.

(٢) قوله: «وههنا» أي على تقدير البيان يسمى خطاباً إذا فهمه المخاطب، والمخاطب في مسألتنا فهم أصل الأمر بالزكاة مثلاً وجهل قدر الحق الواجب عند الحصاد وبينهما فرق ظاهر.

(٣) قوله: «وإرادة الخصوص به من كلام العرب» فإن الرجل قد يعبر بلفظ العموم عن كل ما تمثل في ذهنه وحضر في فكره، فيقول مثلاً: للبت النصف من الميراث، فيقال: فالبت الرقيقة والكافرة لا ترث شيئاً، فيقول: ما خطر ببالي هذا، وإنما أردت غير الرقيقة والكافرة. ويقول: الأب إذا انفرد يرث المال أجمع، فيقال له: الأب الكافر أو الرقيق لا يرث، فيقول: إنما خطر ببالي الأب غيرهما، وهذا وأمثاله من كلام العرب.

باب الأمر

الأمر استدعاء الفعل بالقول على وجه الاستعلاء^(١)، وقيل هو القول المقتضي طاعة المأمور بفعل المأمور به وهو فاسد^(٢)، إذ تتوقف معرفة

(١) قوله: «الأمر استدعاء الفعل... إلخ» استدعاء الفعل جنس لتناوله الأمر والشفاعة والالتماس، لأن طلب الفعل إما أن يكون من الأدنى وهو سؤال، أو من المساوي فهو شفاعة والتماس، أو من الأعلى وهو الأمر. وقوله: «بالقول» مخرج للإشارة ونحوها. وقوله: «على وجه الاستعلاء» فصل مخرج للسؤال والالتماس. وقال على وجه الاستعلاء ليدخل الأمر الذي يعد نفسه مستعلياً. واشترط المعتزلة العلو دون الاستعلاء، ويرد عليه: أن العقلاء يذمون الأدنى بسبب أنه أمر الأعلى، فلو اشترط العلو لما كان هذا أمراً، ولولا أن فيه الاستعلاء لما استحق الذم.

(٢) قوله: «وقيل هو القول المقتضي... إلخ» هذا قول القاضي الشافعي والفخر الرازي، وارتضاه الجمهور، واعترض عليه بأنه مشتمل على الدور، أي هو تعريف له بما لا يعرف إلا به من وجهين:

أحدهما: أن المأمور وهو واقع في الحد مرتين مشتق من الأمر، فتتوقف معرفته على معرفة الأمر، لأن معنى المشتق منه موجود في المشتق مع زيادة، فيكون تعريف الأمر به دوراً، وهذا معنى ما أورده المصنف.

وثانيهما: أن الطاعة موافقة الأمر، والمضاف من حيث هو مضاف لا يعرف إلا بمعرفة المضاف إليه، وهذا دور أيضاً.

فإذن قد ظهر أنه يجيء الدور فيهما، أي بحسب لفظ المأمور والطاعة، وأجاب النقشواني عنه بأن المراد بالمأمور والمأمور به، المخاطب والمخاطب به، وبالطاعة مطلق الموافقة. هذا كلامه، ويرد عليه: أن الحدود إنما وضعت لشرح الماهية وبيانها، فالمراد لا يدفع ما يورد عليها.

المأمور على معرفة الأمر، والحد ينبغي أن يعرف المحدود فيفضي إلى الدور.

وللأمر صيغة مبينة تدل بمجردها على كونها أمراً إذا تعرّت عن القرائن وهي: إفعَل للحاضر وليفعل للغائب^(١)، هذا قول الجمهور،

(١) قوله: «وللأمر صيغة مبينة... إلخ» معناه: أن الأمر له صيغة أي لفظ يدل بمجرده عليه، أي بدون القرينة. والمراد أن للأمر صيغة موضوعة تدل على حقيقة كدلالة سائر الألفاظ الحقيقية على موضوعاتها، وهذا قول الجمهور. وقال جماعة: ليس للأمر صيغة تخصه لغة، ونسب الواسطي في شرح المختصر الأحاجي هذا القول لأبي الحسن الأشعري، ثم قال: وتحقيق قول الأشعري أنه لا صيغة للأمر تختص به، وإن قول القائل: افعل، متردد بين الأمر والنهي وغيره من المحتملات. ثم اختلف أصحابه في تنزيل مذهبه، فقليل: اللفظ صالح لجميع المحامل صلاحية المشترك لجميع معانيه. وقيل: أنه واقف، بمعنى أنه لا يدري موضوع قول القائل افعل. ثم نقل ناقلون استمراره على القول بالوقف مع توفر القرائن، قال إمام الحرمين: وهو زلل، وإن ترقى الناقل إلى القرائن الحالية فهي مكابرة. ثم قال: والذي أراه قاطعاً به أن الأشعري لا ينكر صيغة مشعرة بالوجوب، نحو: أوجب وألزمت، وإنما الذي يتردد فيه مجرد صيغة افعل من حيث ألفاه في وضع اللسان متردداً. وتابعه ابن الحاجب فقال في مختصره: القائلون بالنفسي اختلفوا في كون الأمر له صيغة تخصه، والخلاف عند المحققين في صيغة افعل.

هذا والذي يرمي إليه كلام المصنف أن القائلين بأن الأمر لا صيغة له أنهم أرادوا به الكلام النفسي، قالوا: لأنه معنى لا صيغة له، وهو الذي صرح به ابن الحاجب كما علمت، وحيث أننا براء من هذا القول لا دخل لنا في خلافهم على أن قول الأشعري: ليس للأمر صيغة تدل عليه، مع قوله: إن القرآن صيغ وعبارات مخلوقة تدل على كلام الله تعالى القائم بنفسه، تناقض.

وأيضاً فإن الكلام عرض قطعاً فلا بد له من مكان يقوم به، وقد جعلوا النفس هو الجوهر القائم به ذلك العرض، فأثبتوا لله نفساً يقوم الكلام بها، فيلزمهم حينئذ إما إثبات النفس لله تعالى وهي من صفات المخلوقين، وإما أن يأولوا النفس كما أولوا الكلام، أو أن يقولوا نفس تليق بذاته تعالى، فنقول لهم: قولوا من أول الأمر كلام يليق بذاته تعالى وأريحوا أنفسكم من العناء.

=

وزعمت فرقة من المبتدعة أنه لا صيغة للأمر بناء على خيالهم أن الكلام معنى قائم بالنفس، فخالفوا الكتاب والسنة وأهل اللغة والعرف.

أما الكتاب فإن الله تعالى قال لذكربا: ﴿ءَايَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا﴾ ^(١٥) فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا فلم يسم إشارته إليهم كلاماً، وقال لمريم: ﴿فَقُولِي إِنِّي نَذَرْتُ لِلرَّحْمَنِ صَوْمًا فَلَنْ أُكَلِّمَ الْيَوْمَ إِنْسِيًّا﴾ فالحجة فيه مثل الحجة في الأول.

وأما السنة فإن النبي ﷺ قال: «إن الله عفا لأمتي عما حدثت به أنفسها ما لم تتكلم أو تعمل به»، وقال لمعاذ: «أمسك عليك لسانك» قال: وإنا لمؤاخذون بما نقول؟ قال: «ثكلتك أمك وهل يكب الناس على مناخرهم إلا حصائد ألسنتهم». وقال: «إذا قال الإمام ولا الضالين فقولوا آمين» ولم يرد بذلك ما في النفس.

وأما أهل اللسان فإنهم اتفقوا عن آخرهم على أن الكلام اسم وفعل وحرف. واتفق الفقهاء بأجمعهم على أن من حلف لا يتكلم فحدث نفسه بشيء دون أن ينطق بلسانه لم يحنث ولو نطق حنث.

وأهل العرف كلهم يسمون الناطق متكلماً، ومن عداه ساكناً أو أخرس، ومن خالف كتاب الله تعالى وسنة رسوله ﷺ وإجماع الناس كلهم على اختلاف طبقاتهم فلا يعتد بخلافه.

فأما الدليل على أن هذه صيغة الأمر فاتفق أهل اللسان على تسمية هذه الصيغة أمراً، ولو قال رجل لعبده: «اسقني ماء» عُدَّ أمراً، وعُدَّ العبد مطيعاً بالامتثال، عاصياً بالترك، مستحقاً للأدب والعقوبة.

= وأيضاً: فإن الكلام النفسي موجود في نفس الأخرس، لكنه عاجز عن التعبير عما في ضميره، وإذا كان الأمر كذلك فقد سويتهم معبودكم بالأخرس، ووصفتموه بوصف النقصان، فلا تضربوا الله الأمثال.

فإن قيل: هذه الصيغة مشتركة بين الإيجاب كقوله: أقم الصلاة، والندب كقوله: فكاتبوهم، والإباحة كقوله: فاصطادوا، والإكرام كقوله: أدخلوها بسلام، والإهانة كقوله: ﴿ذُقْ إِنَّكَ أَنْتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ﴾، والتهديد كقوله: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾، والتعجيز كقوله: ﴿كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا﴾، والتسخير كقوله: ﴿كُونُوا قِرَدَةً﴾، والتسوية كقوله: ﴿فَاصْبِرُوا أَوْ لَا تَصْبِرُوا﴾، والدعاء كقوله: ﴿رَبِّ اغْفِرْ لِي﴾، والخبر كقوله: ﴿أَسْمِعْ بِهِمْ وَأَبْصِرْ﴾، وقول النبي ﷺ: «إذا لم تستح فاصنع ما شئت»، والتمني كقول الشاعر:

ألا أيها الليل الطويل ألا انجلي

فالتعين يكون تحكماً^(١). قلنا: هذا لا يصح لوجهين:

أحدهما: مخالفة أهل اللسان، فإنهم جعلوا هذه الصيغة أمراً وفرقوا بين الأمر والنهي، فقالوا: باب الأمر افعل، وباب النهي لا تفعل، كما ميزوا بين الماضي والمستقبل، وهذا أمر نعلمه بالضرورة من كل لسان من العربية والعجمية والتركية وسائر اللغات، لا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد ونحوه في نواذر الأحوال.

الثاني: أن هذا يفضي إلى سلب فائدة كبيرة من الكلام، وإخلاء الوضع عن كثير من الفائدة. وفي الجملة فالاشتراك على خلاف الأصل لأنه يخل بفائدة الوضع وهو الفهم، والصحيح أن هذه صيغة الأمر ثم تستعمل في غيره مجازاً مع القرينة كاستعمال ألفاظ الحقيقة بأسرها في مجازها.

(١) قوله: «تحكماً» أي دعوي بلا دليل، وحاصل السؤال أن لفظ «افعل» هل يدل على الأمر بمجرد صيغته إذا تجرد عن القرائن فإنه يطلق على أوجه منها كذا إلى آخر ما ذكره المصنف، وحاصل الجواب ما ذكره المصنف بقوله: وفي الجملة... إلخ.

فصل

ولا يشترط في كون الأمر أمراً إرادة الأمر^(١) في قول الأكثرين. وقالت المعتزلة: إنما يكون أمراً بالإرادة، وحدّه بعضهم بأنه إرادة الفعل بالقول على وجه الاستعلاء، قالوا: لأن الصيغة مترددة بين أشياء^(٢) فلا ينفصل الأمر منها مما ليس بأمر إلا بالإرادة، ولأن الصيغة إن كانت أمراً لذاتها فهو باطل^(٣) بلفظ التهديد، أو لتجردها عن القرائن فيسطل بكلام النائم والساهي، فثبت أن المتكلم بهذه الصيغة على غير وجه السهو غرضه إيقاع المأمور به وهو نفس الإرادة.

ولنا: أن الله أمر إبراهيم عليه السلام بذبح ولده ولم يردده منه، وأمر إبليس بالسجود ولم يردده منه، إذ لو أراده لوقع، فإن الله تعالى فعال لما يريد.

(١) قوله: «فصل ولا يشترط في كون الأمر أمراً... إلخ» بيانه: أن أبا علي وابنه أبا هاشم اعترفا بأن الطلب غير الإرادة، ولكن شرطاً في دلالة الصيغة على الطلب إرادة المأمور به، فلا يوجد الأمر الذي هو الطلب إلا ومعه الإرادة. وتابعهما أبو الحسين والقاضي عبد الجبار.

وقال ابن برهان: لنا ثلاث إرادات: إرادة إيجاد الصيغة، وهي شرط اتفاقاً، وإرادة صرف اللفظ عن غير جهة الأمر إلى جهة الأمر، وهذه الإرادة اشترطها المتكلمون دون الفقهاء، وإرادة الامتثال وهي محل النزاع بيننا وبين أبي علي وابنه. وقد ذكر هذه الثلاثة أيضاً الفخر الرازي والغزالي وغيرهما. وعندنا: أن الأمر هو صيغة افعل على جهة الاستعلاء، ولا يشترط في كونه أمراً شيء من الإرادات المذكورة.

(٢) قوله: «بين أشياء» أي بين الإيجاب والندب وغيرهما مما تقدم.

(٣) قوله: «ولأن الصيغة... إلخ» أي احتج أبو علي ومن تبعه على اشتراط الإرادة بأن الصيغة كما ترد للطلب قد ترد للتهديد، كقوله تعالى: ﴿اعملوا ما شئتم﴾ مع أن التهديد ليس فيه طلب، فلا بد من مميز بينهما، ولا مميز سوى الإرادة.

دليل ثان: أن الله تعالى أمر بأداء الأمانات بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا﴾، ثم لو ثبت أنه لو قال والله لأؤدين أمانتك إليك غداً إن شاء الله فلم يفعل لم يجب، ولو كان مراد الله لوجب أن يحنث، فإن الله تعالى قد شاء ما أمره به من أداء أمانته.

دليل آخر: أن دليل الأمر ما ذكرناه عن أهل اللسان وهم لا يشترطون الإرادة.

ودليل آخر: أنا نجد الأمر متميزاً عن الإرادة^(١)، فإن السلطان لو

(١) قوله: «ودليل آخر أنا نجد... إلخ» أورد الغزالي في المستصفى هذا الدليل على وجه تظهر منه ثمة الخلاف فقال: فإن قيل: وما الدليل على قيام معنى بالنفس سوى إرادة الفعل المأمور به؟ فإن السيد لا يجد من نفسه عند قوله لعبده اسقني أو أسرج الدابة إلا إرادة السقي والإسراج، أعني طلبه والميل إليه لارتباط غرضه به، فإن ثبت أن الأمر يرجع إلى هذه الإرادة لزم اقتران الأمر والإرادة في حق الله تعالى حتى لا تكون المعاصي الواقعة إلا مأموراً بها مرادة، إذ الكائنات كلها مرادة، أو ينكر وقوعها بإرادة الله فيقال إنها على خلاف إرادته وهو شنيع، إذ يؤدي إلى أن يكون ما يجري في ملكه على خلاف ما أراد أكثر مما يجري على وفق إرادته وهي الطاعات، وذلك أيضاً منكر، فما المخلص من هذه الورطة؟ قلنا: هذه الضرورة التي دعت الأصحاب إلى تمييز الأمر عن الإرادة، فقالوا: قد يأمر السيد عبده بما لا يريده، كالمعاتب من جهة السلطان على ضرب عبده إذا مهد عنده عذره لمخالفة أوامره، فقال له بين يدي الملك أسرج الدابة، وهو يريد أن لا يسرج إذ في إسراجه خطر وإهلاك للسيد، فيعلم أنه لا يريده، وهو أمر، إذ لولاه لما كان العبد مخالفاً ولما تمهد عذره عند السلطان. وكيف لا يكون أمراً وقد فهم العبد والسلطان والحاضرون منه الأمر؟ فدل أنه قد يأمر بما لا يريده. هذا منتهى كلامهم، وتحت غور لو كشفناه لم تحتل الأصول التقصي عن عهدة ما يلزم منه، ولتنزلت قواعد لا يمكن تداركها إلا بتفهمها على وجه يخالف ما سبق إلى أوهام أكثر المتكلمين، والقول فيه يطول ويخرج عن خصوص مقصود الأصول.

عاتب رجلاً على ضرب عبده فمهد عذره بمخالفة أمره فقال له بين يدي الملك: أسرج الدابة، وهو لا يريد أن يسرج لما فيه من خطر الهلاك للسيد، ولأنه قصد تمهيد عذره ولا يتمهد إلا بمخالفته وتركه امتثال أمره، وهو أمر لولاه لما تمهد العذر، وكيف لا يكون أمراً وقد فهم العبد والملك والحاضرون منه الأمر؟.

فأما الاشتراك في الصيغة فقد أجبنا عنه، ولأننا قد حددنا الأمر بأنه استدعاء الفعل بالقول، ومع التهديد لا يكون استدعاء. وهذا الجواب عن الكلام الثاني، فإننا نقول: هي أمر لكونها استدعاء على وجه الاستعلاء، ويخرج من هذا النائم والساهي^(١)، فإنه لا يوجد على وجه الاستعلاء.

مسألة: إذا ورد الأمر متجرداً عن القرائن اقتضى الوجوب في قول الفقهاء وبعض المتكلمين^(٢). وقال بعضهم: يقتضي الإباحة لأنها أدنى الدرجات^(٣)، فهي مستيقنة فيجب حمله على اليقين.

(١) قوله: «ويخرج من هذا... إلخ» يعني أن لفظ النائم والناسي بصيغة افعل مع أنه ليس أمراً لا يرد علينا، لأن انتفاء كونه أمراً لم يكن لعدم الإرادة بل لعدم الاستعلاء فيه، إذ الاستعلاء لا يتصور من الساهي والنائم، لأن الاستعلاء كيفية تصدر عن تصور الأمر واستشعاره أنه أعلى من المأمور، وذلك يستلزم صحة التصور والقصد، وهما ممتنعان في النائم والساهي، ولذلك قلنا: لا يتوجه الخطاب إليهما حال النوم والسهو، وقد يرد على هذا أن من لا يشترط الاستعلاء أيضاً لا يصحح الأمر منهما، فدل على عدم الاستعلاء منهما ليس هو المانع، لكن يجاب عن هذا بأننا لا نسلم أن عدم الاستعلاء ليس هو المانع، لكن عدم الإرادة لا يتعين مانعاً، إذ جاز أن يكون المانع غيره.

(٢) قوله: «مسألة إذا ورد الأمر متجرداً من القرائن... إلخ» أما إذا كان مقترناً بقرينة تدل على أن المراد به الوجوب أو النذب أو الإباحة حمل عن ما دلت عليه القرينة ومن هنا يعلم محل النزاع.

(٣) قوله: «لأنها أدنى الدرجات... إلخ» معناه: أن الأمر قد استعمل في الوجوب والنذب والإباحة وهي المتيقنة، فليكن الأمر حقيقة فيها، ويتوقف حمله على =

وقال بعض المعتزلة: يقتضي النذب^(١) لأنه لا بد من تنزيل الأمر على أقل ما يشترك فيه الوجوب والنذب^(٢)، وهو طلب الفعل واقتضاؤه، وإن فعله خير من تركه، وهذا معلوم.

أما لزوم العقاب بتركه فغير معلوم فيتوقف فيه، ولأن الأمر طلب والطلب يدل على حسن المطلوب لا غير، والمندوب حسن فيصح طلبه وما زاد على ذلك درجة لا يدل عليها مطلق الأمر ولا يلزم منه، ولأن الشارع أمر بالمندوبات والواجبات معاً، فعند وروده يحتمل الأمرين معاً فيحمل على اليقين.

= خصوصية النذب أو الوجوب على الدليل لأنهما مشكوك فيهما، فلا يحمل عليهما بالشك، ولأن جواز الإقدام هو القدر المشترك بين الثلاثة، فليكن الأمر حقيقة فيه وهو الإباحة دفعاً للمجاز والاشتراك.

(١) قوله: «وقال بعض المعتزلة... إلخ» قال الإسنوي في شرح المنهاج: نقله الغزالي في المستصفى، والآمدي في كتابيه قولاً للشافعي، ونقله المصنف أعني البيضاوي عن أبي هاشم، وليس مخالفاً لما نقله عنه صاحب المعتمد كما ظنه بعض الشارحين فافهمه.

(٢) قوله: «لأنه لا بد... إلخ» تقريره: أن الأمر ورد تارة للوجوب كما في الصلاة المكتوبة، وتارة للنذب كما في صلاة الضحى، والمجاز والاشتراك خلاف الأصل فوجب جعله حقيقة في القدر المشترك بين الوجوب والنذب، وهو مطلق رجحان الفعل، وأما العقاب على الترك فيتنفى باستصحاب حال عدمه وهو كون الأصل براءة الذمة. هذا حاصل ما ذكره المصنف.

والذي قاله ابن السبكي في شرح مختصر ابن الحاجب: أن الذي تحققناه عن أبي هاشم أنه لا يقول بأنها موضوعة للنذب بخصوصه، ولكن يقول إنها تقتضي الإرادة، وإذا كان القائل حكيماً وجب كون الفعل على صفة زائدة على حسنة يستحق لأجلها المدح، وإذا كان المقول له في دار التكليف احتملت الصيغة الوجوب والنذب. ثم خصوص الوجوب لا دليل عليه فثبت المتحقق، وهو النذب انتهى.

وإذا تأملت هذا وجدت قول المصنف يشير إليه، حيث قال: وقال بعض المعتزلة يقتضي النذب، فأبهم القائل، وأشار إلى أنه قول بالاقتضاء لا بالوضع.

وقالت الواقفية: هو على الوقف حتى يرد الدليل ببيانه^(١)، لأن كونه موضوعاً لأحد هذه الأقسام إما أن يعلم بنقل أو عقل، ولم يوجد أحدهما فيجب التوقف فيه.

ولنا^(٢) ظواهر الكتاب والسنة والإجماع وقول أهل اللسان.

أما الكتاب فقوله تعالى: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾، حذر الفتنة والعذاب الأليم في مخالفة الأمر، فلولا أنه مقتضى للوجوب ما لحقه ذلك. وأيضاً قول الله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ ارْكَعُوا لَا يَرْكَعُونَ﴾، ذمهم على ترك امتثال الأمر والواجب ما يذم بتركه.

ومن السنة ما روى البراء بن عازب أن النبي ﷺ أمر أصحابه بفسخ الحج إلى العمرة، فردوا عليه القول فغضب، ثم انطلق حتى دخل على عائشة غضبان، فقالت: من أغضبك أغضبه الله؟ فقال: «وما لي لا أغضب وأنا أمر بالأمر فلا أتبع». فإن قيل: هذا في أمر اقترن به ما دل على الوجوب، قلنا: النبي ﷺ إنما علل غضبه بتركهم اتباع أمره، ولولا أن أمره للوجوب لما غضب من تركه. وقول النبي ﷺ: «لولا أن أشق على أمتي لأمرتهم بالسواك عند كل صلاة»، والندب غير شاق فدل على أن أمره اقتضى

(١) قوله: «وقالت الواقفية هو على الوقف... إلخ» هذا مذهب الأشعري، واختيار الأمدي ههنا وفي كثير من المسائل، وعمدته في ذلك بيان سنة المخالفين واتجاه القدر فيها، فيجب التوقف على حجة القادح فيها. قال المحقق الطوفي: قلت: وهذه طريق جيدة في المطالب القطعية، أما الظنية فيكفي فيها ظهور أحد الطرفين وإن توجه إليه قادح ما.

(٢) قوله: «ولنا» أي: دليلنا على اقتضاء الأمر الوجوب.

الوجوب. وقوله عليه السلام لبريرة^(١): «لوراجعتيه»، فقالت: أأمرني يا رسول الله؟ فقال: «إنما أنا شافع»، فقالت: لا حاجة لي فيه. وإجابة شفاعته النبي ﷺ مندوب إليها، فدلنا ذلك على أن أمره للإيجاب.

الثالث: إجماع الصحابة رضي الله عنهم، فإنهم أجمعوا على وجوب طاعة الله تعالى وامثال أوامره من غير سؤال النبي ﷺ عما عني بأوامره، وأوجبوا أخذ الجزية من المجوس بقوله: «سنوا بهم سنة أهل الكتاب»، وغسل الإناء من الولوغ بقوله: «فليغسله سبعاً»، والصلاة عند ذكرها بقوله: «فليصلها إذا ذكرها»، واستدل أبو بكر رضي الله عنه على إيجاب الزكاة بقوله تعالى: ﴿وَأَتُوا الزَّكَاةَ﴾، ونظائر ذلك مما لا يخفى يدل على إجماعهم على اعتقاد الوجوب.

الرابع: أن أهل اللغة عقلوا من إطلاق الأمر الوجوب، لأن السيد لو أمر عبده فخالفه حسن عندهم لومه وتوبيخه، وحسن العذر في عقوبته بمخالفة الأمر، والواجب ما يعاقب بتركه أو يذم بتركه. فإن قيل: إنما لزمّت العقوبة لأن الشريعة أوجبت ذلك، قلنا: إنما أوجبت طاعته إذا أتى السيد

(١) قوله: «لبريرة» بفتح الباء الموحدة وكسر الراء بعدها ياء مثناة ساكنة فراء بوزن فعيلة من البرير، وهو ثمر الأراك. قيل: اسم أبيها صفوان وله صحبة، وقيل: إنها كانت نبطية، وقيل: قبطية، وقصتها مع زوجها مشهورة في الصحاح. وحاصلها: أنها كانت أمة لعائشة رضي الله عنها ولها زوج يقال له مغيث أو تدوم، فأعتقتها عائشة رضي الله عنها فخيرت على زوجها حين عتقت. وروى الدارقطني عن عائشة أن النبي ﷺ قال لها: «أذهبي فقد عتق معك بضعتك»، زاد ابن سعد من طريق الشعبي مرسلاً «فاختاري» ثم اختارت فراق زوجها حيث كان عبداً وهي أمة. وروى البخاري عن ابن عباس أنه قال: رأيته عبداً، يعني زوج بريرة، وفي رواية: كآني أنظر إليه يتبعها في سكك المدينة يبكي عليها يعني لما اختارت فراقه، وقد أوضحت الخلاف في ذلك في كتابي (موارد الأفهام من سلسيل عمدة الأحكام) فقال لها رسول الله ﷺ لو راجعتيه إلى آخر ما ذكره المصنف.

بما يقتضي الإيجاب، ولو أذن له في الفعل أو حرمه عليه لم يجب عليه،
ولأن مخالفة الأمر معصية، قال الله تعالى: ﴿لَا يَعْصُونَ اللَّهَ مَا أَمَرَهُمْ﴾،
وقال: ﴿أَفَعْصَيْتَ أَمْرِي﴾، ويقال: أمرتك فعصيتني، وقال الشاعر:
أمرتك أمراً جازماً فعصيتني

والمعصية موجبة للعقوبة، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ يَعِصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ
فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾. وأما قول من قال: نحمله على الإباحة لأنه اليقين
فهو باطل، فإن الأمر استدعاء وطلب، والإباحة ليست طلباً ولا استدعاء بل
إذن له وإطلاق، وقد أبعد من جعل قوله «افعل» مشتركاً بين الإباحة
والتهديد الذي هو المنع والاقترضاء، فإننا ندرك في وضع اللغات كلها تفرقة
بين قولهم إفعُل ولا تفعل، وإن شئت فافعل وإن شئت فلا تفعل، حتى لو
قدرنا انتفاء القرائن كلها يسبق إلى الأفهام اختلاف معاني هذه الصيغ،
ونعلم قطعاً أنها ليست أسامي مترادفة على معنى واحد، كما ندرك التفرقة
بين قولهم قام ويقوم في إن هذا ماض وذاك مستقبل، وهذا أمر يعلم
ضرورة ولا يشككنا فيه إطلاق مع قرينة التهديد.

وبالطريق الذي نعرف أنه لم يوضع للتهديد يعلم أنه لم يوضع
للتخيير، وقول من قال هو للندب لأنه اليقين لا يصح لوجهين: أحدهما:
إننا قد بينا أن مقتضى الصيغة الوجوب بما ذكرنا من الأدلة، والثاني: أن
هذا إنما يصح أن لو كان الوجوب ندباً وزيادة، ولا كذلك، لأنه يدخل في
حد الندب جواز الترك وليس بموجود في الوجوب. وأما أهل الوقف فغاية ما
معهم المطالبة بالأدلة وقد ذكرناها، ثم قد سلموا أن الأمر اقتضى ترجيح
الفعل على الترك فيلزمهم أن يقولوا بالندب ويتوقفوا فيما زاد كقول أصحاب
الندب. أما القول بأن الصيغة لا تفيد شيئاً ففسفه لواضع اللغة، وإخلاء
للوضع عن الفائدة بمجردة، وإن توقفوا لمطلق الاحتمال لزمهم التوقف في
الظواهر كلها وترك العمل بما لا يفيد القطع واطراح أكثر الشريعة، فإن
أكثرها إنما ثبت بالظنون.

فصل

إذا وردت صيغة الأمر بعد الحظر اقتضت الإباحة وهو ظاهر قول الشافعي، وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: تفيد ما كانت تفيد لولا الحظر^(١) لعموم أدلة الوجوب^(٢)، ولأنها صيغة أمر مجردة عن قرينة أشبهت ما لم يتقدمه حظر، ولأن صيغة الأمر اقتضت نسخ الحظر وقد ينسخ بإيجاب وينسخ بإباحة، وإذا احتمل الأمرين بقي الأمر على مقتضاه في الوجوب، ولأن النهي بعد الأمر يقتضي ما كان مقتضياً له، فكذا الأمر بعد الحظر.

وقال قوم: إن ورد الأمر بعد الحظر بلفظة «افعل» كقولنا^(٣) وإن ورد بغير هذه الصيغة كقولهم^(٤) أنتم مأمورون بعد الإحرام بالاصطياد كقولهم، لأنه في الأول انصرف بعرف الاستعمال إلى رفع الذم فقط حتى رجع حكمه إلى ما كان، وفي الثاني لا عرف له في الاستعمال فيبقى على ما كان.

ولنا^(٥): أن عرف الاستعمال في الأمر بعد الحظر للإباحة، بدليل أن

(١) قوله: «تفيد ما كانت تفيد لولا الحظر» أي فإن كانت تفيد الوجوب فهي له بعده، وإن كانت تفيد الإباحة فهي له.

(٢) قوله: «لعموم أدلة الوجوب» هذا وما بعده دليل لقول أكثر الفقهاء والمتكلمين.

(٣) قوله: «كقولنا» أي يكون للإباحة لأن العرف يقتضي ذلك.

(٤) قوله: «كقولهم» أي يكون لما كان له قبل الحظر من وجوب أو إباحة نحو: أنتم مأمورون بكذا، إذ هذا لفظه خبر الخبر لا الأمر لعدم العرف فيه، بخلاف الوارد بصيغة الأمر. واختار الطوفي من أصحابنا أن الأمر بعد الحظر يقتضي الإباحة من حيث العرف لا اللغة، إذ هو من حيث اللغة يقتضي الوجوب، وهذا جمع بين القولين.

(٥) قوله: «ولنا» أي ودليلنا على أن الأمر بعد الحظر للإباحة. وقوله: ﴿فإذا حللتهم فاصطادوا﴾ أي بعد قوله: ﴿غير محلي الصيد وأنتم حرم﴾ ففهم منه إباحة الصيد. وقوله: ﴿فإذا تطهرن فاتوهن﴾ اقتضى إباحة الوطء بعد قوله تعالى: ﴿ولا تقربوهن =

أكثر أوامر الشرع بعد الحظر للإباحة، كقوله تعالى: ﴿وَلِذَا حَلَلْتُمْ فَاصْطَادُوا - فَإِذَا قُضِيَتِ الصَّلَاةُ فَانْتَشِرُوا - فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ﴾، وقول النبي ﷺ: «كنت نهيتكم عن زيارة القبور فزوروها، ونهيتكم عن إدخار لحوم الأضاحي فوق ثلاث فامسكوا ما بدا لكم، ونهيتكم عن النبذ إلا في سقاء فاشربوا في الأوعية كلها ولا تشربوا مسكراً».

وفي العرف أن السيد لو قال لعبده: لا تأكل هذا الطعام ثم قال كُلهُ، أو قال لأجنبي: أدخل داري وكل من ثماري، اقتضى ذلك رفع الحظر دون الإيجاب، ولذلك لا يحسن اللوم والتوبيخ على تركه، فإن قيل: فقد قال الله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(١)، قلنا: ما استفيد وجوب القتل بهذه الآية، بل بقوله: ﴿فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدْتُمُوهُمْ - فَاقْتُلُوا آيَةً الْكُفْرِ﴾.

وأما أدلة الوجوب فإنما تدل على اقتضائه مع عدم القرائن الصارفة له بدليل المندوبات وغيرها، وتقدم الحظر قرينة صارفة لما ذكرناه، وقولهم: إن النسخ يكون بالإيجاب، قلنا: النسخ إنما يكون بالإباحة التي تضمنها الإيجاب^(٢)، والإيجاب زائد لا يلزم من النسخ ولا يستدل به عليه، وأما النهي بعد الإيجاب فهو مقتضى لإباحة الترك، كقوله عليه السلام: «توضؤوا

= حتى يطهرن» ونحو ذلك من موارد هذه الصيغة بعد الحظر هو الإباحة فلتكن هي مقتضاه.

(١) قوله: «فإن قيل... إلخ» حاصل هذا السؤال أنا استفدنا من قوله تعالى: ﴿فَإِذَا أَنْسَلَخَ الْأَشْهُرَ الْحُرُمَ فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾ وجوب قتلهم بعد أن كان ممنوعاً منه بحكم العهد فليكن ذلك مقتضاه، ويترجح هذا بأنه موافق للأصل في الأمر وهو الوجوب.

(٢) قوله: «قلنا النسخ إلى آخره» حاصله: إبطال احتمال النسخ للإيجاب والإباحة، وذلك أن النسخ إنما يكون إلى الإباحة أولاً ثم ترتقي الإباحة بادلته إلى الوجوب، فالوجوب إباحة وزيادة، والزائد أتى بعد النسخ فلا يلزم منه ولا يستدل به عليه.

من لحوم الإبل ولا تتوضؤوا من لحوم الغنم»، وإن سلمنا فالنهي أكد^(١).

فصل

الأمر المطلق^(٢) لا يقتضي التكرار في قول أكثر الفقهاء والمتكلمين،

(١) قوله: «وإن سلمنا فالنهي أكد» أجاب عن قولهم: ولأن النهي بعد التحريم، بجوابين: أحدهما: بالمنع، وحاصله: لا نسلم أن النهي بعد الأمر يقتضي ما كان مقتضياً له، وإنما هو مقتضٍ للإباحة كما في الحديث المذكور. سلمنا أن النهي بعد الأمر كما قلتم، لكن النهي أكد من الأمر فلا يصح قياسه عليه. والفرق بينهما من وجهين: أحدهما: أن حمل النهي على التحريم يقتضي الترك وهو على وفق الأصل، لأن الأصل عدم الفعل، وحمل الأمر على الوجوب يقتضي الفعل وهو خلاف الأصل. الثاني: أن النهي لدفع المفسدة المتعلقة بالمنهي عنه، والأمر تحصيل المصلحة المتعلقة بالمأمور، واعتناء الشرع بدفع المفاسد أكثر من جلب المصالح.

(٢) قوله: «الأمر المطلق» أي غير مقيد بالمرة ولا بالتكرار ولا بصفة ولا بشرط، ولا يتعلق هذا النظر بصيغة مخصوصة بل يجري في قوله افعل، سواء كان للندب أو للوجوب، وفي قوله: أمرتكم وأنتم مأمورون وفي كل دليل يدل على الأمر إشارة كانت أو لفظاً أو قرينة أخرى، لكن الكلام هنا في مقتضى قوله افعل ليقاس عليه غيره.

وهنا شيان: الأول: حكى الواسطي في شرح المختصر الحاجبي أنه اختلف الذين قالوا: إن الأمر المطلق لا يفيد التكرار، فمنهم من قال لا يحتمله أصلاً، ومنهم من قال يحتمله. قال ابن السمعاني: وهو الأولى، وقال إمام الحرمين في البرهان: أنه في الزائد على المرة لا ينفيه ولا يشبهه، وظاهر هذا أنه يحتمله كما قاله ابن السمعاني.

الثاني: صرح ابن الحاجب أن صيغة الأمر لا تدل على تكرار ولا مرة، قال شارحه الواسطي: وإنما تفيد طلب الماهية من غير إشعار بالوحدة والكثرة، ثم لا يمكن إدخال الماهية في الوجود بأقل من مرة، ف وقعت المرة ضرورية، وهو رأي أكثر أصحابنا يعني الشافعية، وإن صرح أحد منهم باقتضاء المرة فهذا مراده، ويظهر ذلك بتأمل كلام المصنف يعني ابن الحاجب، واختاره إمام الحرمين وأتباعه والآمدني انتهى.

أقول: ومن تأمل كلام المصنف الآتي ظهر منه ما حكاه الواسطي فتنبه.

وهو اختيار أبي الخطاب. وقال القاضي وبعض الشافعية: يقتضي التكرار، لأن قوله: «صم» ينبغي أن يعم كل زمان^(١)، كما إن قوله: «اقتلوا المشركين» يعم كل مشرك، لأن إضافة الأمر إلى جميع الزمان كإضافة لفظ المشترك إلى جميع الأشخاص، ولأن الأمر بالشيء نهى عن ضده، وموجب النهي ترك المنهي أبداً، فليكن موجب الأمر فعل الصوم أبداً، فإن قوله: «صم» معناه لا تفطر، وقوله: «لا تفطر» يقتضي التكرار أبداً، ولأن الأمر يقتضي العزم والفعل ثمراته تقتضي العزم على التكرار، ف كذلك الموجب الآخر.

وقيل: إن علق الأمر على شرط اقتضى التكرار^(٢) وإلا فلا يقتضيه، لأن تعليق الحكم بالشرط كتعلقه بالعلة. ثم إن الحكم يتكرر بتكرر علته، ف كذلك يتكرر بتكرر شرطه، ولأنه لا اختصاص له بالشرط الأول دون بقية الشروط، ودليل اعتباره النهي المعلق على شرط. وقيل: إن كرر لفظ الأمر كقوله: صل غداً ركعتين، صل غداً ركعتين، اقتضى التكرار طلباً لفائدة الأمر الثاني، وحملاً له على مقتضاه في الوجوب والندب كالأول، وحكي هذا القول عن أبي حنيفة وأصحابه.

(١) قوله: «لأن قوله صم... إلخ» احتج من قال أن الأمر للتكرار بوجهين: أحدهما: أن النهي نقيض الأمر، ثم إن النهي يقتضي تكرار الترك بالاتفاق، فالأمر الذي هو نقيضه يجب أن يقتضي تكراراً.

الثاني: إن الأمر بالشيء نهى عن ضده، فوجب أن يقتضي الأمر تكرار ترك ذلك الضد، وذلك بتكرار فعل المأمور، ومثاله: إذا قال له صم فقد نهاه عن الفطر الذي هو ضد الصوم، والنهي عن الفطر يقتضي تكرار تركه، وذلك إنما يكون بتكرار الصوم المأمور به، وأدلة المصنف ظاهرة.

(٢) قوله: «وقيل إن علق الأمر على شرط اقتضى التكرار» هذا القيل ليس من الأقوال التي يصلح دخولها تحت فرض المسألة، لأن المسألة مفروضة في أن الأمر المطلق هل يقتضي التكرار أم لا؟ والمقترن بالشرط ليس مطلقاً، فالتكرار فيه لقرينة الشرط لا لكونه أمراً، ولذلك لو اقترن بالأمر قرينة تكرار غير الشرط، أو قرينة مرة واحدة وجب بمقتضى القرينة.

ولنا: أن الأمر خال عن التعرض^(١) لكمية المأمور به، إذ ليس في نفس اللفظ تعرض للعدد ولا هو موضوع لأحاد الأعداد وضع^(٢) اللفظ المشترك، لكنه محتمل للإتمام ببيان الكمية، فهو كقوله: اقتل^(٣)، لا نقول هو مشترك بين زيد وعمرو، ولا فيه تعرض لهما، فتفسيره بهما أو بأحدهما زيادة على كلام ناقص بإتمامه بلفظ دل على تلك الزيادة، لا بمعنى البيان، فحصل من هذا أن ذمته تبرأ بالمرة الواحدة^(٤) لأن وجوبها معلوم، والزيادة

(١) قوله: «ولنا أن الأمر خال عن التعرض... إلخ» حاصل ما ذكره من الدليل على عدم التكرار وجهان:

أحدهما: أن صيغة الأمر لا دلالة لها إلا على مجرد إدخال ماهية الفعل في الوجود، ولا دلالة لها على كمية، أي على مقداره من حيث العدد، فإذا قال له صل فإنما اقتضى ذلك إيقاع حقيقة الصلاة لا على عدد معين ولا مطلق حتى يجب لأجله التكرار، وحقيقة الصلاة تحصل بالمرة الواحدة فيخرج بها عن العهدة، فلا يجب ما زاد عليها، وذلك المراد بأنه لا يقتضي التكرار.

الثاني: أن الأمر لو اقتضى التكرار لكان قول القائل: صل مرة تناقضاً، لأن صل بوضعه يقتضي التكرار، ويقول مرة قد نقض مقتضاه في التكرار، وكذا لو قال صل مراراً، لكان تكراراً، لأن صل بوضعه يقتضي التكرار، فقوله مراراً لم يقد فائدة زائدة فكان تكراراً، لكن قوله صل مرة أو مراراً ليس نقضاً ولا تكراراً، فيكون الأمر للتكرار.

وقوله: «خال عن التعرض... إلخ» يعني أن صيغة الأمر باعتبار الهيئة الخاصة موضوعة لمطلق الطلب ولا إشعار لها بالوحدة والكثرة، لكن تحتل هذه الهيئة الإتمام ببيان الكمية.

(٢) قوله: «وضع» هو مصدر تشبيهي، أي: ولا هو موضوع لأحاد الأعداد كوضع... إلخ.

(٣) قوله: «فهو كقوله اقتل» أي إذا لم يقل اقتل زيداً أو عمراً فهو بدون زيادة كلام ناقص، فإتمامه بلفظ دال على تلك الزيادة لا بمعنى البيان.

(٤) قوله: «فحصل من هذا... إلخ» أورد صاحب المستصفي الدليل بأبين مما ذكره المصنف فقال: فإن قيل بين مسألتنا وبين اقتل فرق، فإن قوله: اقتل، كلام ناقص لا يمكن امتثاله، وقوله: صم، كلام تام مفهوم يمكن امتثاله، قلنا: يحتمل أن يقال =

لا دليل عليها ولم يتعرض اللفظ لها، فصار الزائد كما قبل الأمر، فإننا كنا نقطع بانتفاء الوجوب. فقلوه: «صم» أزال القطع في مرة واحدة فصار كما كان، ويعتضد هذا باليمين والنذر والوكالة والخبر.

بيانه: أنه لو قال: والله لأصومن، أو لله علي أن أصوم، برّ بصوم يوم، ولو قال لو كيّله: طلق زوجتي لم يكن له أكثر من تطليقة، ولو أمر عبده بدخول الدار أو بشراء متاع خرج عن العهدة بمرة واحدة، ولم يحسن لومه، ولا توبيخه، ولو قال: صمت أو سوف أصوم صدق بمرة واحدة.

فإن قيل: فلم حصل الاستفسار عنه؟^(١) قلنا: هذا يلزمكم إن كان

= يصير ممثلاً بقتل أي شخص كان بمجرد قوله اقتل، كما يصير ممثلاً بصوم أي يوم كان إذا قال صم يوماً بلا فرق، ويكون قوله اقتل كقوله اقتل شخصاً، لأن الشخص القتل من ضرورة القتل وإن لم يذكر، كما أن اليوم من ضرورة الصوم وإن لم يصرح به، فيحصل من هذا أنه تبرأ ذمته بالمرة الواحدة لأن وجوبها معلوم والزيادة لا دليل على وجوبها، إذ لم يتعرض اللفظ لها، فصار كما قبل قوله صم، وكذا لا نشك في نفي الوجوب بل نقطع بانتفائه، وقوله: صم، دال على القطع في يوم واحد، فيبقى الزائد على ما كان. هذا هو الظاهر من مطلق اللفظ المجرد عن الكمية، ويعتضد هذا باليمين، فإنه لو قال: والله لأصومن، لبر بيوم واحد، ولو قال: لله علي صوم، لتفضي عن عهدة النذر بيوم واحد، لأن الزائد لم يتعرض له. (١) قوله: «فإن قيل فلم حسن الاستفسار عنه» أي: فإن قال من زعم بأن الأمر مشترك بين التكرار والمرة أنه يحسن الاستفسار فيه فيقال: أردت بالأمر مرة واحدة أو دائماً؟ ولذلك قال سراقه للنبي ﷺ: أحجنا هذا لعامنا أم للأبد؟ مع أنه من أهل اللسان وأقره عليه، فلو كان الأمر موضوعاً في لسان العرب للتكرار أو للمرة لاستغنى عن الاستفسار.

وأجيب عنه بالمنع، بأن يقال: ما قلته ممنوع، فإنه قد يستفسر عن أفراد المتواطىء، فإذا قال: اعتق رقبة، فيقول: أمؤمنة أم كافرة؟ سليمة أم معيبة؟ وقد يتمسك بدليلهم أيضاً من يقول بأن الأمر للتكرار، فيقال له: ما ألزمتنا به هو لازم لك لا لنا، لأنه إن كان يقتضي التكرار فلم حسن فيه الاستفسار؟ وأيضاً ما ذكرناه من الأمثلة المتقدمة يحسن فيها الاستفسار، ولا تقتضي التكرار بإتفاق منا ومنكم، فليس كل ما حسن فيه الاستفسار يكون للتكرار.

يقتضي التكرار، فلم حسن الاستفسار ثم يطل بما ذكرناه من الأمثلة بحسن الاستفسار مع أنه لا يقتضي التكرار؟ ثم إنه أحسن الاستفسار لأنه محتمل له لما ذكرناه، وقولهم: أن صم عام في الزمان ليس بصحيح^(١)، إذ لا يتعرض للزمان بعموم ولا خصوص، لكن الزمان من ضرورته كالمكان، ولا يجب عموم الأماكن بالفعل^(٢) كذا الزمان، وليس هذا نظير قولنا: اقتلوا المشركين، بل نظيره قولهم: صم الأيام، ونظير مسألتنا قوله: «اقتل» مطلقاً، فإنه لا يقتضي العموم في كل من يمكن قتله.

والفرق بين الأمر والنهي أن الأمر يقتضي وجود المأمور مطلقاً، والنهي يقتضي أن لا يوجد مطلقاً^(٣)، والنفي المطلق يعم، والوجود المطلق لا يعم، فكل ما وجد مرة فقد وجد مطلقاً، وما انتفى مرة فما انتفى مطلقاً، ولذلك افترقا في اليمين والنذر والتوكيل والخبر^(٤)، ولأن الأمر يقتضي الإثبات، والنهي يقتضي النفي، والنفي في النكرة يعم، والإثبات المطلق لا يعم.

= وأورد أبو الخطاب في التمهيد السؤال والجواب فقال: لو اقتضى التكرار لما حسن الاستفهام، وكان يعقل مرة ولم يحسن تأكيده بمرة واحدة، ويجاب عن سؤالهم بأن يقال: غير مسلم أن يحسن الاستفهام، بل أمره يقتضي إيجاد الفعل، فإذا فعل مرة فقد امتثل المأمور به وأسقط عنه الخطأ.

(١) قوله: «وقولهم أن صم عام... إلخ» جواب عن دليلهم من أن صم واقتلوا المشركين كل منهما عام، لأن صم وصل ينبغي أن يعم كل زمان، لأن إضافته إلى جميع الأزمنة واحد كإضافة لفظ المشترك إلى جميع الأشخاص.

(٢) قوله: «ولا يجب عموم الأماكن بالفعل» أي: وإن كان نسبة الفعل إلى كل مكان على وتيرة واحدة.

(٣) قوله: «والفرق... إلخ» جواب عن قولهم: ولأن الأمر نهى عن ضده... إلخ، فيبين أن قياسهم مع الفارق.

(٤) قوله: «ولذلك افترقا... إلخ» أي فإذا قال في اليمين لأفعلن بر بمرة، ولو قال لا أفعل حنث بمرة، ومن قال: لأصومن، صدق وعده بمرة، ومن قال: لا أصوم، كان كاذباً مهما صام مرة.

وتحقيقه: أنه لو قال: لا تفعل مرة واحدة اقتضى العموم، ولو قال: «افعل» مرة واحدة اقتضى التخصيص بلا خلاف^(١)، وقولهم: إن الأمر بالشيء نهى عن ضده، قلنا: إنما هو نهى عما يعقب الامتثال^(٢)، فكان النهي مقيداً بزمن امتثال الأمر، وقولهم: إن الأمر يقتضي الاعتقاد على الدوام،

(١) قوله: «وتحقيقه... إلخ» أي بيانه على وجه الحق أن الأمر يقتضي فعل الماهية المأمور به، وذلك يحصل بفعل فرد من أفرادها في زمن ما، أي زمن كان، كما إذا أمره بالصلاة حصل مصلياً بفعل صلاة واحدة، والنهي عن الفعل يقتضي ترك ماهيته مطلقاً، وذلك لا يحصل إلا بتركها في كل زمان، كما إذا نهى عن الزنا فالمقصود ترك ماهيته بالاستمرار على عدمها ما عاش، حتى لو عُمِّر ألف سنة أو أكثر وزنا في آخر ساعة من عمره لعد مخالفاً عاصياً، وإذا كان مقتضى النهي إعدام الماهية مطلقاً، ومقتضى الأمر إيجادها مطلقاً، وهو يحصل بفعلها مرة، لم يلزم من اقتضاء النهي التكرار اقتضاء الأمر له فافتقرا.

واعترض على هذا التحقيق بأنه مصادرة على المطلوب، لأن كون إثباته يحصل بمرة هو عين النزاع، إذ المخالف يقول: هو للتكرار لا للمرة، وأجيب عن أصل التكرار بأنه يستلزم المنع من فعل غير المأمور به، لأنه يستغرق جميع الأوقات، ومن ضروريات البشر أنه يشغله شأن عن شأن آخر فيتعطل عما سواه مما هو مأمور به وعن مصالح دينه ودنياه، بخلاف النهي فإن دوام الترك لا يشغله عن شيء من الأفعال، واعترض على هذا بأن النزاع إنما هو في مدلول الصيغة هل تدل على التكرار أم لا؟ وإرادة المتكلم التكرار لا تستلزم كون التكرار مدلولاً للصيغة فيجوز أن يكون اللفظ دالاً على التكرار لكن المتكلم لا تتعلق به إرادته.

(٢) قوله: «إنما هو نهى... إلخ» ترك المصنف الجواب بالمنع، وحاصل ما ذكره أن اقتضاء النهي للأضداد دائماً إنما هو فرع على تكرار الأمر، وذلك لأن النهي بحسب الأمر، فإذا كان أمراً بالفعل دائماً كان نهياً عن أضداده، وإذا كان أمراً به في وقت كان نهياً عن الأضداد في ذلك الوقت، فإذا كون النهي الذي تضمنه الأمر للتكرار فرع كون الأمر للتكرار، فإثباته به دور. فقول المصنف: «إنما هو نهى عما يعقب الامتثال» إشارة إلى أن النهي مفرع على الأمر، فإن كان الأمر مقيداً كان النهي مقيداً، وإن كان عاماً كان عاماً.

قلنا: يبطل بما لو قال: افعل مرة واحدة، والفرق بين الفعل والاعتقاد أن الاعتقاد ما وجب بهذا الأمر، إنما وجب بإخباره أنه يجب اعتقاد أوامره، فمتى عرف الأمر ولم يعتقد وجوباً كان مكذباً.

وقولهم: إن الحكم يتكرر بتكرر العلة فكذا الشرط، قلنا: العلة تقتضي حكمها فيوجد بوجودها^(١)، والشرط لا يقتضي وإنما هو بيان لزمان الحكم، فإذا وجد ثبت عنده ما كان يثبت بالأمر المطلق، كاليمين والنذر وسائر ما استشهدنا به.

وقولهم: إن الواجب يتكرر بتكرر اللفظ لا يصح، فإن اللفظ الثاني دل على ما دل عليه اللفظ الأول، فلا يصح حمله على واجب سواه، ولذلك لو كرر اليمين فقال: والله لأصومن والله لأصومن، بر بصوم واحد، وقد نقل أن النبي ﷺ قال: «والله لأغزون قريشاً» ثلاثاً، ثم غزاهم غزوة الفتح، ولو كرر لفظ النذر لكان الواجب به واحداً، وفائدة اللفظ الثاني تحصيل التأكيد فإنه من سائغ كلام العرب.

مسألة: الأمر يقتضي فعل المأمور به على الفور^(٢) في ظاهر

(١) قوله: «العلة تقتضي حكمها... إلخ» حاصله الفرق بين العلة والشرط.

(٢) قوله: «الأمر يقتضي فعل المأمور به على الفور» مراده بالأمر الأمر المطلق، أي المجرد عن القرينة، لأنه إن اقترنت به قرينة فور أو تراخ عمل بمقتضاها في ذلك، ومعنى الفور: هو الشروع في الامتثال عقب الأمر من غير فصل، مأخوذ من قولهم فارت القدر إذا غلت، وذهبت مكان كذا ثم أتيت فلاناً من فوري قبل أن أسكن، والتراخي: تأخير الامتثال عن الأمر زمناً يمكن إيقاع الفعل فيه فصاعداً. ثم اعلم أن الأمدي قال: كل من حمل المطلق على التكرار حمله على الفور، وإذا قابلته مع كلام المصنف رأيت أن هذه الدعوى غير محررة، والذي عليه المحققون أن الأمر المجرد عن القرائن إن قلنا أنه يدل على التكرار دل على الفور، وإن قلنا لا يدل على التكرار فهل يدل على الفور أم لا؟. ففيه أربع مذاهب حكاهما عنهم ابن الحاجب والبيضاوي وشارحو كتابيهما.

أحدها: أنه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل يدل على طلب الفعل، قال في =

المذهب^(١)، وهو قول الحنفية، وقال أكثر الشافعية: هو على التراخي^(٢)،

= البرهان: وهذا ما ينسب إلى الشافعي وأصحابه. وقال في المحصول: أنه الحق، واختاره الأمدي وابن الحاجب والبيضاوي.

والثاني: أنه يفيد الفور على سبيل الوجوب وهو مذهب الحنفية.

والثالث: أنه يفيد التراخي أي جوازاً وهذا القول غير مرضي.

والرابع: أنه مشترك بين الفور والتراخي. ومنشأ الخلاف في هذه المسئلة من كلامهم في الحج.

(١) قوله: «في ظاهر المذهب» إشارة إلى أن فيه خلافاً عن أحمد، فإنه قد نقل عنه أن الحج على التراخي مع أنه مأمور به، وهو يدل على الخلاف في هذا الأصل. قال الطوفي: قلت: فإن كان الخلاف في هذا الأصل استفيد من هذا القول في الحج فلا حجة فيه، لأن القواعد والأصول لا تثبت إلا بدليل أقوى منها عند المجتهد، وإن كان قد وجد عنه نص بأن الأمر على التراخي فذاك. هذا كلامه، قلت: وهو الحق.

(٢) قوله: «وقال أكثر الشافعية هو على التراخي» قيده الإسنوي بالجواز، قال الشيخ أبو إسحاق: والتعبير بكونه يفيد التراخي غلط، وقال في البرهان: أنه لفظ مدخول، فإن مقتضى إفادة التراخي أنه لو فرض الامتثال على الفور لم يعتد به، وليس هذا معتقداً أحد، نعم حكى ابن برهان عن غلاة الواقفية: إنا لا نقطع بامتثال بل يتوقف فيه إلى ظهور الدليل لاحتمال إرادة التراخي، قال: وذهب المقتصدون منهم إلى القطع بامتثاله، وحكاها في البرهان أيضاً. وهذه المسألة اضطربت أقوال علماء الأصول من الشافعية فيها، وقد رأيت بعض كلامهم، وقال الواسطي في شرح مختصر ابن الحاجب: نقل عن الشافعي أنه لا يقتضي الفور ولا يدفعه، قال: وهو المختار عند ابن الحاجب.

والأصوليون يعبرون عنه بأنه يقتضي التراخي بمعنى أن التأخير جائز، وإن مدلول «افعل» طلب الفعل فقط من غير تعرض للوقت، لا بمعنى أن البدار لا يجوز على ما يقتضيه ظاهر عبارة التراخي، فإن هذا لم يذهب إليه أحد منهم، ولهذا قال الغزالي: العبارة الفصيحة أن يقال: لا يقتضي الفور والتعجيل، وقال إمام الحرمين: إن قول التراخي هو اللائق بتعريفات الشافعي في الفقه وإن لم يصرح به، وانتصر ابن السبكي في شرح المختصر للقول بالتراخي مطبئاً في ذلك كما هي عادته في نصرة ما يدعيه أو يقول به والده، ونقل عن صاحب التقريب أنه قال: والوجه عندنا في ذلك أنه على التراخي دون الفور والوقف.

لأن الأمر يقتضي فعل المأمور لا غير^(١)، أما الزمان فهو لازم الفعل، كالمكان والآلة والشخص فيما إذا أمره بالقتل، فلا يدل على تعيين الزمان كما لا يدل على تعيين المكان والآلة، ولأن الزمان في الأمر إنما حصل ضرورة^(٢)، والضرورة تندفع بأي زمان كان، فالتعيين تحكم. ويعتضد هذا بالوعد واليمين لو قال: سوف أفعل، فمتى فعل كان صادقاً وكذا اليمين.

وقالت الواقفية: هو على الوقف في الفور والتراخي والتكرار وعدمه وهو بين البطلان، فإن المبادر ممثّل بإجماع الأمة، مبالغ في الطاعة، مستوجب جميل الثناء، ولو قيل لرجل: قم، فقام في الحال عد ممثلاً ولم يعد مخطئاً باتفاق أهل اللغة، وقد أثنى الله تعالى على المسارعين فقال: ﴿أُولَٰئِكَ يُسْرِعُونَ فِي الْخَيْرَاتِ﴾، ولنا أدلة: أحدها: قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَىٰ مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ - فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ﴾ أمر بالمسارعة، وأمره يقتضي الوجوب^(٣). الثاني: أن مقتضاه عند أهل اللسان الفور، فإن السيد

(١) قوله: «لأن الأمر يقتضي فعل المأمور لا غير... إلخ» أي يقتضي فعل الماهية المجردة ولا يدل على غيرها من زمان ولا غيره. وذلك لأن قوله صل إنما يقتضي إيقاع حقيقة الصلاة، وليس في لفظه ما يدل على فور ولا تراخ، فوجب أن يجوزاً جميعاً، وإلا كنا قد أوجبنا ما لا دلالة في اللفظ عليه، وذلك زيادة على المأمور، والزيادة على المأمور كالنقص منه في المخالفة وهو حرام، فالزيادة أيضاً عليه حرام، فيوجب الفور إذن حرام.

وأيضاً فإن نسبة الفعل إلى جميع الأزمنة سواء، لعدم دلالة اللفظ على بعضها دون بعض، ولصحة وقوعه في كل زمن منها، وإذا استوت نسبة الفعل إلى جميعها كان تخصيصه بالفور تحكماً وترجيحاً من غير مرجح.

(٢) قوله: «ولأن الزمان في الأمر إنما حصل ضرورة» أي لضرورة أن الفعل يمنع وقوعه لا في زمان، وإذا كان التعلق به لهذه الضرورة فهي تندفع بإيقاعه في أي زمن كان تقدم أو تأخر، وذلك يدل على أن الفور لا يتعين، وأن التأخير جائز.

(٣) قوله: «أمر بالمسارعة... إلخ» أي وبالمسابقة إلى المغفرة وامتنال الأمر على الفور مسارعة إلى سبب المغفرة، وهي مأمور بها، والأمر للوجوب، فيكون الفور واجباً وهو المطلوب.

لو قال لعبده: «اسقني» فأخر^(١) حسن لومه وتوبيخه وذمه، ولو اعتذر عن تأديبه على ذلك بأنه خالف أمري وعصاني لكان عذره مقبولاً. الثالث: أنه لا بد من زمان، وأولى الأزمنة عقيب الأمر^(٢)، لأنه يكون ممثلاً يقيناً وسالماً من الخطر قطعاً، ولأن الأمر سبب للزوم الفعل، فيجب أن يتعقبه حكمة كالبيع والطلاق وسائر الإيقاعات، ولذلك يعقبه العزم على الفعل والوجوب. الرابع: أن جواز التأخير غير مؤقت ينافي الوجوب، فإنه لا يخلو إما أن يؤخر إلى غاية أو إلى غير غاية، فالأول باطل لأن الغاية لا يجوز أن تكون مجهولة، لأنه يكون تكليفاً لما لا يدخل تحت الوسع، وإن جعلت الغاية الوقت الذي يغلب على ظنه البقاء إليه فباطل أيضاً، فإن الموت يأتي بغتة كثيراً ثم لا ينتهي إلى حالة يتيقن الموت فيها إلا عند عجزه عن العبادات، لا سيما العبادات الشاقة كالحج، لا سيما والإنسان طويل الأمل يهرم ويشب أمله.

وإن قيل: يؤخر إلى غير غاية فباطل أيضاً، لأنه لا يخلو من قسمين: إما أن يؤخر إلى غير بدل فيلتحق بالنوافل والمندوبات^(٣)، أو إلى بدل، فلا

(١) قوله: «فأخر» أي زمناً يمكنه الفعل فيه فلم يفعل.

(٢) قوله: «الثالث أنه لا بد من زمان... إلخ» بيانه: أن الأمر وإن أمكن امتثاله في أي زمن كان بعد الأمر، لكن أولى الأزمنة بأن يمثل الأمر فيه الزمن الذي هو عقب الأمر لوجهين:

أحدهما: أنه أحوط لاحتمال العقاب على التأخير، وهذا معنى قول المصنف: «لأنه يكون ممثلاً يقيناً وسالماً من الخطر قطعاً».

الثاني: أن الفعل عقيب الأمر يحصل به ممثلاً بالإجماع، وإن أخر كان مختلفاً في امتثاله، وهذا حاصل قول المصنف: «ولأن الأمر... إلخ». لكن هذان الوجهان إنما يدلان على أن المبادرة أولى لا أنه واجب، لكن قد يوجه الوجوب بأن في المبادرة دفع ضرر مظنون فيكون واجباً.

(٣) قوله: «فيلتحق بالنوافل والمندوبات» أي يصير مندوباً، إذ المندوب هو الذي يجوز تأخيره وتركه لا إلى بدل، بخلاف الواجب فإنه لا يؤخر إلا إلى بدل كما في =

يخلو البديل إما أن يكون الوصية به أو العزم عليه، والوصية لا تصلح بدلاً لأن كثيراً من العبادات لا تدخلها النيابة، ولأنه لو جاز التأخير للموصي جاز للموصي أيضاً، فيفضي إلى سقوطه. والعزم ليس ببديل، لأن العزم يجب قبل دخول الوقت، والبديل لا يجب قبل دخول وقت المبدل، ولأن وجوب البديل يحذو وجوب المبدل، والمبدل لا يجب على الفور، فكذا البديل؛ ولأن البديل يقوم مقام المبدل ويجزئ عنه، والعزم ليس بمسقط للفعل، وكيف يجب الجمع بين البديل والمبدل؟.

ثم لا ينفعكم تسميته بدلاً مع كون الفعل واجباً، فما الذي يسقط وجوب الفعل ويقوم مقامه؟ فإن قيل: هذا يبطل بما إذا قال: افعل أي وقت شئت، فقد أوجبه عليك فإنه لا يتناقض.

قلنا: بل يتناقض، إذ حقيقة الواجب ما لا يجوز تركه مطلقاً، وهذا جائز الترك مطلقاً.

وقولهم: إن الأمر لا يتعرض للزمان فهي مطالبة بالدليل، وقد ذكرناه^(١)، والفرق بين الزمان والمكان والآلة أن عدم التعيين في الزمان

= الموسع، أو يؤخره إلى بدل. فذلك البديل إما الوصية بفعله أو العزم عليه، والأول باطل لأن الوصية لا تصح في بعض الأفعال كالصلاة والصوم لعدم دخول النيابة فيها. والثاني أيضاً: باطل، لأن العزم ليس ببديل عن الفعل، لأنه يجب قبل دخول وقت المبدل، كالعزم على الظهر قبل الزوال هو واجب، والظهر التي يقدر أنها مبدل لا يصح فعلها قبل الزوال، فثبت أن العزم ليس ببديل عن الفعل، وإلا لم يتقدم عليه، إذ شأن البديل أن يكون بعد المبدل، والعزم في الواجب الموسع إنما هو بدل عن التعجيل لا عن نفس الواجب، وإذا بطل تأخير الامتثال إلى بدل أولاً إلى بدل بطل تأخيره لا إلى غاية، وأما التأخير إلى غاية فقد أبطله المصنف بقوله: «لأن الغاية لا يجوز... إلخ».

(١) قوله: «فهي مطالبة بالدليل وقد ذكرناه» حاصل الجواب: أن تعلق الفعل بالزمان ضروري عقلاً من جهة استحالة وقوعه لا في زمان، أما شرعاً فقد يتعلق به مصلحة يختار الشرع إيقاعه في بعض الأزمنة دون بعض لأجلها، فلا يكون تعلقه بالفعل حينئذ ضرورياً بل اختيارياً.

يفضي إلى فواته بخلاف المكان، ولأن المكانين سواء بالنسبة إلى الفعل، والزمان الأول أولى لسلامته فيه من الخطر والخروج من العهدة يقيناً فافتراقاً^(١).

فصل

الواجب المؤقت لا يسقط بفوات وقته، ولا يفتقر القضاء إلى أمر جديد^(٢)، وهو قول بعض الفقهاء. وقال الأكثرون^(٣): لا يجب القضاء إلا بأمر جديد، اختاره أبو الخطاب، لأن تخصيص العبادة بوقت الزوال وشهر رمضان كتخصيص الحج بعرفات، والزكاة بالمساكين، والصلاة بالقبلة، والقتل بالكفار^(٤)، ولا فرق بين الزمان والمكان والشخص، إذ جميع ذلك

(١) قوله: «فافتراقاً» يوضح هذا الفرق أن العبد لو أخر امتثال أمر سيده عن زمن فوره جازت له عقوبته، ولو فعل ما أمر به في غير مكان الأمر لم تجز له عقوبته.

(٢) قوله: «الواجب المؤقت... إلخ» صورة المسئلة ما إذا أمر بصلاة الفجر في وقتها المعين لها فلم يصلها حتى طلعت الشمس، فهل تسقط بذلك صلاة الفجر ويتوقف وجوب قضائها على أمر جديد؟ أو لا تسقط ويجب قضائها بالأمر الأول الذي وجبت به صلاة الفجر في وقتها؟ وهذا هو محل الخلاف.

(٣) قوله: «وقال الأكثرون» منهم مالك والأشعرية والمعتزلة.

(٤) قوله: «لأن تخصيص العبادة... إلخ» هذه حجة الخصم، وتقريرها: أن قوله مثلاً: صل في هذا الوقت أمر مقيد بزمان، وقوله: اقض هذا الفأث أمر مطلق لا تقيد فيه، والمقيد غير المطلق، فالأمر بأحدهما لا يكون أمراً بالآخر، وأيضاً فإن تخصيص العبادة بالوقت كتخصيص الفعل بمكان، أو شخص أو جهة، فتخصيص العبادة بوقت الزوال أو شهر رمضان كتخصيص الحج بمكة، والزكاة بالمساكين، والقتل بالكفار، والصلاة بالقبلة، ثم أن ما علق بمكان أو شخص أو جهة يجوز تعلقه بغيره، ولا يجوز الحج في غير مكة، ولا صرف الزكاة إلى غير أصنافها المذكورة، ولا قتل غير من خص بالقتل من الكفار والعصاة، ولا الصلاة إلى غير جهة القبلة حال الاختيار، وكذلك ما علق بزمن معين لا يعلق بغيره إلا بأمر جديد.

تقييد له بصفة كالعاري عنها لا يتناوله اللفظ، بل يبقى على ما كان قبل الأمر.

ولنا: أن الأمر اقتضى الوجوب في الذمة^(١) فلا يبرأ منه إلا بأداء أو إبراء كما في حقوق الأدميين، وخروج الوقت ليس بواحد منهما^(٢)، ويصير هذا كما لو استقل الحيز بجوهر لا يزول الشغل إلا بمزيل، والفرق بين الزمان والمكان أن الزمن الثاني تابع للأول، فما ثبت فيه انسحب على جميع الأزمنة التي بعده بخلاف الأمكنة والأشخاص^(٣).

(١) قوله: «ولنا أن الأمر اقتضى الوجوب في الذمة» هذا دليل القول بأن الواجب لا يسقط بتركه في وقته، وإن قضاءه بعده بالأمر الأول، وتقريره: أن الذمة إذا اشتغلت بواجب للشرع أو لأدمي لم تبرأ منه إلا بامثال وهو الأداء، أو إبراء من المستحق للواجب، بأن يقول الشرع: نسخت عنك هذه العبادة، أو الأدمي: أبرأتك من هذا الدين، وإذا كانت الذمة مشغولة بالواجب ما لم يوجد أداء له أو إبراء من مستحقه فقد أجمعنا على أن الذمة مشغولة بالواجب المؤقت في وقته، والأصل بقاء ما كان فيه على ما كان، والتقدير: أن المكلف لم يوجد منه أداء ولا من الشرع إبراء، فوجب القول ببقاء الوقت في الذمة، فتكون براءتها منه موقوفة على الأداء أو الإبراء، لكن الإبراء صار بعد انقراض زمن التراخي ممتنعاً، فتعين الأداء لبراءة الذمة، لكن وقت الأداء اصطلاحاً قد فات بالتأخير، فتعين القضاء فيما بعد لإبراء الذمة، وذلك يقتضي أن يكون بالأمر الأول لأنه بدل عنه.

(٢) قوله: «وخروج الوقت... إلخ» أي إن خروج الوقت لا يعد أداء ولا إبراء، فلو أدانه ديناً إلى شهر مثلاً، فانقضاء الشهر لا يعد أداء ولا تبرأ به الذمة، وإنما مثل هذا استقلال الحيز بجوهر، فإن تجدد الزمان لا يزيله ولا يزول شغله له حتى يزول.

(٣) قوله: «والفرق بين الزمان والمكان... إلخ» هذا إبطال لقياسهم تعلق الفعل بالزمان على تعلقه بالمكان. وبيانه: أن الزمان حقيقة سيالة غير قارة، فالمتأخر منه تابع للمتقدم، فما ثبت فيه ثبت فيما بعده بطريق التبعية له، بخلاف الأمكنة والأشخاص والجهات فإنها حقائق قارة ليس بعضها تابعاً لبعض حتى يتعلق بعضها بما يتعلق بغيره. وحاصل مأخذ المسئلة إننا نقول: الواجب الواقع في زمن القضاء هو جزء الواجب في زمن الأداء والخصم يقول هو غيره.

فصل

ذهب بعض الفقهاء إلى أن الأمر يقتضي الإجزاء بفعل المأمور به إذا امتثل المأمور بكمال وصفه وشروطه^(١). وقال بعض المتكلمين: لا يقتضي الإجزاء ولا يمتنع وجوب القضاء مع حصول الامتثال إلا بدليل المضي في الحجج الفاسد^(٢) ويجب القضاء، ومن ظن أنه متطهر فإنه مأمور بالصلاة إذا صلى فهو ممثل مطيع ويجب القضاء، ولأن القضاء إنما يجب بأمر جديد، والأمر بالشيء لا يمنع إيجاب مثله، يدل عليه أن الأمر إنما يدل على اقتضاء المأمور وطلبه لا غير، والإجزاء أمر زائد لا يدل عليه الأمر ولا يقتضيه.

-
- (١) قوله: «فصل، ذهب الفقهاء... إلخ» اعلم أن الإتيان بالمأمور به على وجهه الذي أمر به الشارع قد وقع الخلاف فيه بين أهل الأصول، هل يوجب الإجزاء أم لا؟ فذهب الفقهاء إلى أن الأمر يقتضي الإجزاء على ما قاله المصنف، وذهب بعض المتكلمين ومنهم القاضي عبد الجبار وأتباعه إلى أنه لا يوجب الإجزاء. واعلم أن هذا الخلاف مبني على أحد تفسيري الإجزاء، لأنه قد فسر بتفسيرين: أحدهما: حصول الامتثال به، والآخر سقوط القضاء به. فعلى التفسير الأول: إن الإتيان بالمأمور به على وجهه يقتضي تحقق الإجزاء المفسر بالامتثال وذلك متفق عليه فإن معنى الامتثال وحقيقته ذلك، وإن فسر بسقوط القضاء ففيه الخلاف المذكور. وصورة المسألة: أن فعل صلاة الظهر ونحوها من الصلوات بجميع مصححاتها هل يقتضي حصول الإجزاء بحيث لا يجب قضاؤها بعد أم لا؟
- (٢) قوله: «بدليل المضي في الحجج الفاسد» هذا دليل الخصم على عدم الإجزاء وهو من وجهين: أحدهما: أن الحجج الفاسد مأمور بإتمامه ولا يقع مجزئاً، والمحدث يظن الطهارة وإذا صلى لا تجزئه، فدل على أن فعل المأمور لا يقتضي الإجزاء لزوماً بل جوازاً.
- الوجه الثاني: أن الإجزاء مفسر بسقوط القضاء، لكن القضاء بأمر جديد، وإذا كان بأمر جديد فالأمر بالشيء لا يمنع إيجاب مثله بعد وقته، مثلاً: الأمر بركعتين بعد طلوع الفجر لا يمنع الأمر بركعتين بعد طلوع الشمس.

ولنا: ما روي أن امرأة سنان بن مسلمة الجهني أمرت أن تسأل رسول الله ﷺ أن أمها ماتت ولم تحج أفيجزئ عنها أن تحج عنها؟ قال: نعم^(١)، ولو كان على أمها دين فقضته ألم يكن يجزئ عنها؟ فلتحج عنها. وهذا يدل على أن الإجزاء بالقضاء كان مقرراً عندهم، ولأن الأصل براءة الذمة^(٢)، وإنما اشتغلت بالمأمور به، وطريق الخروج عن عهده الإتيان به، فإذا أتى به يجب أن تعود ذمته بريئة كما كانت كديون الأدميين، وفي المحققات إذا اشتغل الحيز بجوهر فبرفعه يزول الشغل، ولأنه لو لم يخرج عن العهدة للزمه الامتثال أبداً، فإذا قال له: صم يوماً فصامه، فالأمر يتوجه إليه بصوم يوم كما كان قبل منه ذلك أبداً وهو خلاف الإجماع.

قولهم: إن القضاء يجب بأمر جديد ممنوع وإن سلم، فإن القضاء إنما سمي قضاء إذا كان فيه تدارك لفائت من أصل العبادة أو وصفها، وإن لم يكن كذلك استحال تسميته قضاء، والحج الفاسد والصلاة بلا طهارة أمر

(١) قوله: «ولنا ما روي أن امرأة سنان... إلخ» روى هذا الحديث البخاري والنسائي بمعناه.

(٢) قوله: «ولأن الأصل براءة الذمة» بيانه: أن الذمة كانت بريئة من المأمور به قبل التكليف بحق الأصل، فلما اشتغلت به بعد براءتها منه وجب أن يكون طريق الخروج من عهده وعودها بريئة كما كانت هو فعله بناء على أن ما ثبت لعله زال بزوالها، كما أن الطريق إلى الخروج عن دين الأدي هو أدائه، وهذا هو المراد بالإجزاء كما مر في تفسيره.

الثاني: واعتبر ذلك في الأمور العقلية المحققة الثابتة، فإن الجوهر إذا شغل حيزاً فإنه لا يزال شاغلاً له في جميع الأزمان، ولا يرتفع إلا برفع يزيل شغله فإنه كالحيز، والمأمور به كالجوهر، ومتى اعتبرت ذلك وضح الأمر. وكذلك إذا لم تفرغ الذمة مما شغلها كان امتثال المكلف بفعل المأمور به مطالباً به في جميع الأزمان، ولزوم الامتثال أبداً خلاف الإجماع، فبراءة الذمة بمضي زمن المأمور به خلاف الإجماع.

بها مع الخلل ضرورة حاله ونسيانه^(١)، فعقل الأمر بتدارك الخلل. أما إذا أتى بها مع الكمال بلا خلل فلا يعقل إيجاب القضاء، والمفسد لحجه لا يقضي الفاسد، إنما هو مأمور بحج خال عن الفساد، وقد أفسد على نفسه فيقضى في عهدة الأمر، ويؤمر بالمضي بالفاسد ضرورة الخروج عن الإحرام، وقولهم: لا يقتضي الأمر إلا الامتثال هو محل النزاع لا يقبل.

مسألة: الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً به ما لم يدل عليه دليل^(٢)، مثاله قوله عليه السلام: «مروهم بالصلاة لسبع»^(٣)، ليس بخطاب من

(١) قوله: «والحج الفاسد والصلاة بلا طهارة... إلخ» هذا جواب عما ذكره، وحاصله: أن إتمام الحج الفاسد وصلاة المحدث يظن الطهارة ليس لعدم فوات الأجزاء في صورتين، بل إنه لفوات بعض المصححات، وهو الإمساك عن الوطء في الحج والطهارة في الصلاة، وليس الكلام في ذلك، إنما الكلام فيما إذا أتى بالمأمور به بجميع مصححاته. وأما كون القضاء بأمر جديد فهو ممنوع كما سبق قبل هذا الفصل، وإن سلمناه فهو مشروط بوقوع الخلل في المقضي وليس ذلك فرض المسئلة.

(٢) قوله: «مسألة: الأمر بالأمر بالشيء... إلخ» رأيت هذه المسئلة ثابتة في نسختين عتيقتين اطلعت عليهما ومضروب عليهما في كلتا النسختين، والطوفي لما اختصر الكتاب أهملها أيضاً، لكن المصنف لما كان تابعاً في ترتيب كتابه للمستصفي وغالب استمداده منه، وصاحب المستصفي أثبت هذه المسئلة أثبتها هنا.

(٣) قوله: «مثاله... إلخ» حقق الغزالي المسئلة بأوضح مما هنا فقال: مسألة الأمر بالأمر بالشيء ليس أمراً بالشيء ما لم يدل عليه دليل، مثاله: قوله تعالى لنبيه عليه الصلاة والسلام: ﴿خُذْ مِنْ أَمْوَالِهِمْ صَدَقَةً تُطَهِّرُهُمْ﴾ لا يدل على وجوب الأداء بمجردة على الأمة، وربما ظن ظان أنه يدل على الوجوب وليس الأمر كذلك، لكن دل الشرع على أن أمر النبي ﷺ واجب الطاعة، وأنهم لو كانوا مأذونين في المنع لكان ذلك تحقيراً للنبي ﷺ وتنقيراً للأمة عنه، وذلك يغض من قدره ويشوش مقصود الشرع، وإلا فلا استحيل أن يقال للزوج الشافعي إذا قال لزوجه: أنت بائن، على نية الطلاق، راجعها وطالبها بالوطء، ويقال للحنفية التي ترى أنها بائنة يجب عليك المنع، ويقال للولي الذي يرى أن لطفه على طفل غيره شيئاً اطلبه، ويقال: للمدعى عليه إذا عرف أنه لا شيء على طفله لا تعطه ومانعه، ويقول =

الشارع للصبي ولا إيجاباً عليه مع أن الأمر واجب على الولي، لكن إذا كان المأمور بالأمر النبي ﷺ كان واجباً بأمر النبي ﷺ لقيام الدليل على وجوب طاعة النبي ﷺ وتحريم مخالفته، أما إذا كان المأمور بالأمر غيره فلا يبعد أن يجب عليه الأمر لحكمة فيه مختصة به، ولهذا لا يمتنع أن يقال للولي الذي يعتقد أن لطفه على طفل آخر شيئاً، عليك المطالبة بحقه، ويقال لولي الطفل الآخر: إذا لم تعلم أن على طفلك شيئاً يجب عليك الممانعة وليس لك التسليم.

فصل

الأمر لجماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم، ولا يسقط الواجب عنهم بفعل واحد منهم^(١) إلا أن يدل عليه دليل، أو يرد الخطاب بلفظ لا

= السيد لأحد العبدین: أوجبت عليك أن تأمر العبد الآخر ويقول للآخر: أوجبت عليك العصيان له.

وبهذا تعرف أن قوله عليه الصلاة والسلام: «مروهم بالصلاة لسبع» ليس خطاباً من الشرع مع الصبي ولا إيجاباً عليه مع أن الأمر واجب على الولي، فإن قيل: فلو قال للنبي: أوجبت عليك أن توجب على الأمة، وقال للأمة: أوجبت عليكم خلافه، قلنا: ذلك يدل على أن الواجب على النبي أن يقول أوجبت لا على حقيقة الإيجاب، فإن أراد حقيقة الإيجاب فهو متناقض بخلاف قوله: «خذ من أموالهم صدقة» فإن ذلك لا يناقضه أمرهم بالمنع. هذا كلامه ومنه تتضح المسألة ويعلم موقعها.

(١) قوله: «فصل، الأمر لجماعة... إلخ» اعلم أن الأمر المتوجه إلى جماعة إما أن يكون بلفظ يقتضي تعميمهم به أو لا يكون، فإن كان بلفظ يقتضي تعميمهم نحو قوله تعالى: «أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة» فإذا أن لا يعترض عليه دليل يدل على اختصاص الخطاب ببعضهم أو يعترض دليل على ذلك، فإن لم يعترض على العموم دليل اقتضى بوجوبه على كل واحد منهم، لأن الواو في «افعلوا» كالواو في «الزيدون» وكلاهما للجميع، ثم الواو في «الزيدون» يدل على أشخاص متعددة نحو: زيد وزيد وزيد، فكذلك الواو في «افعلوا» يدل على عدة مخاطبين، فهي في قوة قوله افعل أنت وأنت كذلك حتى يستغرق المخاطبين.

يعم، كقوله تعالى: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾، فيكون فرض كفاية^(١).

فإن قيل: ما حقيقة فرض الكفاية؟ أهو واجب على الجميع^(٢) ويسقط بفعل البعض؟ أم على واحد غير معين كالواجب المخير؟ أم واجب على من حضر دون من غاب كحاضر الجنازة مثلاً؟.

قلنا: بل واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض بحيث لو فعله الجميع نال الكل ثواب الفرض، ولو امتنعوا عَمَّ الإثم الجميع، ويقاثلهم

= وإن اعترض على العموم دليل يقتضي اختصاصه ببعضهم فالبعض إما معين أو غير معين، فإن كان معيناً فذلك هو العام المخصوص، سواء كان التعيين بإسم كقوله عز وجل حكاية: ﴿إِنَّا أَرْسَلْنَا إِلَى قَوْمٍ مَجْرِمِينَ إِلَّا آلَ لُوطٍ إِنَّا لَمَنجُوهُمْ أَجْمَعِينَ﴾ وقول القائل: قام القوم إلا زيداً، أو بصفة كقوله تعالى: ﴿الْأَخْلَاءُ يَوْمَئِذٍ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ إِلَّا الْمُتَّقِينَ﴾ وقوله عز وجل: ﴿إِلَّا عَجُوزًا فِي الْغَابِرِينَ﴾ وإن كان ذلك البعض غير معين أو كان الخطاب بلفظ لا يعم الجميع وهو القسم الثاني من أصل التقسيم نحو قوله عز وجل: ﴿وَلَتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ﴾ فهذا هو فرض الكفاية.

(١) قوله: «فيكون فرض كفاية» هذا الفرق حكمي، أي باعتبار الحكم، وهو الفرق بين فرض العين وفرض الكفاية، وبينهما فرق آخر وهو أن التعبد في فرض الكفاية تحصيل المصلحة التي تضمنها، وفي فرض العين تعبد الأعيان بفعله.

(٢) قوله: «على الجميع» أي جميع المكلفين، وفي هذا وفي ما بعده بيان حكم فرض الكفاية، وذلك كالجهاد مثلاً وجب على جميع المكلفين بقوله تعالى: ﴿وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾، «يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار» ونحو ذلك، ثم أجمع المسلمون على سقوطه عن جميعهم بفعل من يقوم بطرد العدو وكف شره عن المسلمين، وقد خرج الخرقى من أصحابنا هذا المعنى حيث قال في مختصره: والجهاد فرض على الكفاية إذا قام به قوم سقط عن الباقيين، وإنما سمي هذا فرض كفاية لاكتفاء الجميع بالبعض في سقوط الفرض.

الإمام على تركه، وسقوط الفرض بدون الأداء ممكن^(١)، إما بالنسخ أو بسبب آخر.

أما الإيجاب على واحد لا بعينه فمحال^(٢)، لأن المكلف ينبغي أن يعلم أنه مكلف، وإذا أبهم الوجوب لم يعلم بخلاف إيجاب خصلة من خصلتين، فإن التخيير فيهما لا يوجب تعذر الامتثال^(٣).

(١) قوله: «وسقوط الفرض... إلخ» جواب سؤال مقدر تقديره: إن الوجوب على الجميع يقتضي وجوب الأداء على الجميع لتوجه الخطاب إليهم، وحينئذ سقوطه بفعل البعض بعيد، وأيضاً إن الواجب ضد الحرام، والحرام لا يخرج الجميع عن عهدة تركه بترك البعض له، كذلك الواجب لا يخرج الجميع عن عهدة فعله بفعل البعض له، والجواب ما ذكره المصنف.

ويقال أيضاً: إن سقوط الواجب عن الجميع بفعل البعض ليس محالاً لذاته ولا لغيره، وإذا لم يكن محالاً فغاياته أن يكون مستبعداً كما ذكرتموه، لكن استبعاده لا يمنع وقوعه إذا قام دليله، إذ قد وقع في الوجود كثير من المستبعدات والنوادير والخوارق للعادات، وقد أوجب الشرع دية الخطأ على العاقلة مع أن العقل والشرع يستبعدان جداً أن تزر وازرة وزر أخرى أو يعاقب أحد بجريمة غيره من مشاركة فيها، وأما عدم الإكتفاء في خروج الجميع من عهدة ترك الحرام بفعل البعض فلأن الحرام لا فرض كفاية فيه فليتذكر.

(٢) قوله: «أما الإيجاب على واحد لا بعينه» جواب عن قولهم أم على واحد غير معين.

(٣) قوله: «بخلاف إيجاب خصلة... إلخ» هذا بيان الفرق بين فرض الكفاية والواجب المخير.

خاتمة

نذكر فيه فروعاً تتعلق بفرض الكفاية

أحدها: لا يشترط في الخروج عن عهدة فرض الكفاية تحقق وقوعه من بعض الطوائف، بل أي طائفة غلب على ظنها أن غيرها قام به سقط عنها، وإن غلب على ظن كل من الطائفتين أو الطوائف أن الأخرى قامت به سقط عن الجميع عملاً بموجب الظن، لأنه كما صلح مثبتاً للتكليف صلح مسقطاً له.

الثانية: القائم بفرض الكفاية أفضل من غير القائم به ضرورة أنه حصل مصلحته =

فصل

إذا أمر الله تعالى نبيه ﷺ بلفظ ليس فيه تخصيص كقوله تعالى: ﴿يَأْتِيهَا الْمُرْمَلُ﴾ (١) قُرْآنًا، أو أثبت في حقه حكماً، فإن أمته يشاركونه في ذلك الحكم ما لم يقم على اختصاصه به دليل (١). وكذلك إذا توجه الحكم إلى واحد من الصحابة دخل فيه غيره، ويدخل فيه النبي ﷺ، نحو قوله: «إن الله فرض عليكم صيامه»، هذا قول القاضي وبعض المالكية وبعض الشافعية.

وقال أبو الحسن التميمي وأبو الخطاب وبعض الشافعية: يختص الحكم بمن توجه إليه الأمر (٢)، لأن السيد من أهل اللغة لو أمر عبداً من عبيده بأمر لا يختص به دون بقية عبيده، ولو أمر الله تعالى بعبادة لم يتناول بمطلقه عبادة أخرى، ولأن لفظ العموم لا يحمل على الخصوص بمطلقه، فكذلك الخصوص لا يحمل على العموم.

= دون غيره، نعم إنهما سيان في الخروج من العهدة، لكن هذا خرج عنها بفعله، وذلك خرج عنها لانتفاء القابل لفعله، لأن القائم بفرض الكفاية لما حصل مصلحته بفعله لم تبق مصلحة يفعلها الآخر فسقط عنه التكليف لذلك.

الثالثة: قيل إن فرض الكفاية أفضل من فرض العين وقيل بالعكس.

الرابعة: المختار أنه يتعين فرض الكفاية ويجب إتمامه على من تلبس به، كالمجاهد يحضر الصف، وطالب العلم يشرع في الاشتغال به، ونحو ذلك.

(١) قوله: «ما لم يقم على اختصاصه دليل» سواء ثبت في حقه ﷺ كوجوب السواك والأصحية والوتر وغير ذلك من الخصائص، أو خوطب به نحو: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِنَّا أَحْلَلْنَا لَكَ أَزْوَاجَكَ﴾ إلى قوله عز وجل: ﴿خَالِصَةً لِّكَ مِنَ الدِّينِ﴾ وأيضاً الخطاب المتوجه إلى الصحابي يختص به، كقوله عليه السلام لأبي بردة: «تجزيك ولا تجزي أحداً بعدك».

(٢) قوله: «وقال أبو الحسن... إلخ» حاصله: أن هؤلاء يقولون يختص الحكم بمن توجه إليه إلا للدليل معمم، والأولون يقولون: يعم الحكم من توجه إليه وغيره إلا للدليل مخصص.

ولنا: قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَاكَهَا لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ﴾، فعلل إباحته لنبية عليه السلام بنفي الحرج عن أمته^(١)، ولو اختص به الحكم لما كان علة كذلك. وأيضاً قوله تعالى: ﴿خَالِصَةً لَّكَ مِنَ دُنُو الْمُؤْمِنِينَ﴾، ولو كان الأمر مختصاً به لما احتيج إلى تخصيصه^(٢) بلفظ التخصيص.

وروي أن النبي ﷺ سأل رجل فقال: تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم؟ فقال رسول الله ﷺ: «وأنا تدركني الصلاة وأنا جنب فأصوم»، فقال: لست مثلنا يا رسول الله، قد غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر، فقال: «إني لأرجو أن أكون أخشاكم لله وأعلمكم بما اتقي». وروي عنه في العلة للصائم مثل ذلك رواه مسلم. فالحجة فيه من وجهين: أحدهما: أنه أجابهم بفعله، ولو اختص به الحكم لم يكن جواباً لهم. الثاني: أنه أنكر عليهم مراجعتهم له باختصاصه بالحكم، فدل على أن مثل هذا لا يجوز اعتقاده. ولأن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجعون إلى أفعال النبي ﷺ فيما يختلفون فيه من الأحكام، كرجوعهم إلى فعله في الغسل من التقاء الختانين من غير إنزال، وإيجاب الوضوء من الملامسة، وصحة الصوم ممن أصبح جنباً، وعدم ثبوت حكم الإحرام في حق من بعث هديه وأقام في أهله حتى عدوا ذلك ناسخاً لما قبله ومعارضاً لما خالفه من أمره ونهيه، ولأن الله تعالى أمر نبيه ﷺ بقيام الليل، ودخل فيه أمته حتى نسخه بقوله: ﴿عَلِمَ أَن لَّنْ نَّحْصُوهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ﴾، ولما عاتبه في تحريم ما أحل الله له

-
- (١) قوله: «فعلل إباحته» أي أباح لنبية ابنة بالتبني ليتأسى به المؤمنون دفعاً للحرج عنهم، فلولا أن ما ثبت في حقه يتناول غيره لكان هذا التعليل عبثاً.
- (٢) قوله: «لما احتاج إلى تخصيصه» للمانع أن يقول هو تأكيد لما اقتضاه الخطاب له من الاختصاص، ويجب عنه بأننا حملنا له على التأسيس، وهو إفادة التخصيص أولى لاستقلاله بالفائدة.

قال عقيه: ﴿قَدْ فَرَضَ اللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَانِكُمْ﴾، وابتدأ الخطاب بمناداته وحده، ثم تممه بلفظ الجمع بقوله: ﴿يَأْتِيهَا النَّبِيُّ إِذَا طَلَّقْتُمْ﴾، وهذا يدل على أن حكم خطابه لا يختص به، وقد أشار إليه عليه السلام بقوله: «إنما أسهوا لأسن» فإذا ثبت أن أمته يشاركونه في حكمه، لزم مشاركته لهم في أحكامهم لوجود التلازم ظاهراً، فإن ما ثبت في أحد المتلازمين ثبت في الآخر، فإنه لو ثبت في حقهم حكم انفردوا به دونه لثبت نقيض ذلك الحكم في حقه دونهم، وقد أقمنا الدليل على خلافه، ولهذا قالت حفصة للنبي ﷺ: ما شأن الناس حلوا ولم تحلل أنت من عمرتك؟ قال: «إني لبدت رأسي، وقلدت هديي فلا أحل حتى أنحر». فلولا أنه داخل فيما ثبت لهم من الأحكام ما استدعوا منه موافقتهم ولا أقرهم على ذلك وبين لهم عذره.

والدلالة على أن الحكم إذا ثبت في حق واحد من الصحابة دخل فيه غيره، قوله عليه السلام: «خطابي للواحد خطابي للجماعة»^(١)، ولأن الصحابة رضي الله عنهم كانت ترجع في أحكامها إلى قضايا النبي ﷺ في الأعيان، كرجوعهم في حد الزاني إلى قصة ماعز، وفي دية الجنين إلى حديث حمل بن مالك، وفي المفوضة إلى قصة بروج بنت واشق، وفي السكنى والنفقة إلى حديث فاطمة بنت قيس وفريعة بنت مالك، وإلى حديث صفية الأنصارية^(٢) في سقوط طواف الوداع عن الحائض، وغير

(١) قوله: «خطابي للواحد خطابي للجماعة» ويروى حكمي على الواحد حكمي على الجماعة، وهو نص في أن ما توجه إلى صحابي تناول غيره، ومما يناسب هذا ويقويه ما روي أن النبي ﷺ كان لا يمس جسده جسد امرأة إلا زوجة أو ملك يمين، وكان النساء عند المبايعة ربما أردن مصافحته للبيعة فيمتنع ويقول: «قد بايعتكن» ويقول: «إنما قولي لامرأة واحدة كقولي لألف امرأة» أو نحو من هذا.

(٢) قوله: «صفية الأنصارية» هكذا وجدته فيما رأيته من نسخ هذا الكتاب، والذي روي في الصحيحين والترمذي عن عائشة رضي الله عنها قالت: حاضت صفية بنت =

ذلك. ولأنه لو اختص به لما احتيج إلى التخصيص بقوله لأبي بردة في التضحية بالجذع من المعز: «تجزيك ولا تجزي عن أحد بعدك».

دليل آخر: أن قول الراوي: نهى رسول الله ﷺ أو أمر أو قضى، يعم، ولو اختص الحكم من شؤفه به لم يكن عاماً لاحتمال أن يكون الراوي سمع نهى النبي ﷺ أو أمره لواحد فلا يكون عاماً، ولأن الخطاب بالكتاب والسنة إنما شؤفه^(١) به أصحاب النبي ﷺ، ولا خلاف في ثبوت حكمه في حق أهل الأعصار.

فصل

الأمر يتعلق بالمعدوم^(٢)، وأوامر الشرع قد تناولت المعدومين إلى قيام

حيي بعدما أفاضت، قالت: فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فقال: «أحابستنا هي؟» قلت: يا رسول الله إنها قد أفاضت وطافت بالبيت ثم حاضت بعد الإفاضة، قال: «فلتنفر إذن».

وحاصل الأدلة مما مضى أن يقال: لولا أن ما توجه إلى بعض الأمة يتناول غيره لكان ذلك خطأ من الصحابة، حيث رجعوا في أحكامهم العامة إلى أحكامه الخاصة لجواز اختصاص قضاياهم بمجالها التي وردت فيها، بل لوجب ذلك عند الخصم، فيكون الخطأ أشد وأشنع، لكن الصحابة أجمعوا على ذلك، وقد شهد النبي ﷺ لهم بالهداية والإجماع مطلقاً بالعصمة من الخطأ، وذلك يقتضي عموم ما ذكرناه من عموم الحكم وإن توجه إلى واحد.

(١) قوله: «شؤفه» بضم الشين مبني للمجهول، والمشافهة المخاطبة من فيك إلى فيه. تنبيه: إذا تأملت الخلاف في هذه المسألة تجده كأنه خلاف لفظي، إذ القائلون بأن الحكم يختص بمن توجه إليه يتمسكون بمقتضى اللغة، كذلك والقائلون بأنه يعم من توجه إليه وغيره يتمسكون بالواقع الشرعي، لأن أدلتهم كلها وقائع شرعية خاصة عدّى حكمها إلى غيرها، وحيث يصير التقدير: أن اللغة تقتضي أن الخطاب لواحد معين يختص به ولا خلاف فيه بينهم، والواقعة الشرعية الخاصة إذا قام دليل عمومها عمت، ولا خلاف أيضاً فيه بينهم، فعاد النزاع لفظياً.

(٢) قوله: «فصل، الأمر يتعلق بالمعدوم» حاصل هذا الفصل أن توجه الأمر إلى المعدوم =

الساعة بشرط وجودهم على صفة من يصح تكليفه، خلافاً للمعتزلة وجماعة من الحنفية قالوا: لا يتعلق الأمر به لأنه يستحيل خطابه فيستحيل تكليفه^(١). ولأنه لا يقع منه فعل ولا ترك فلم يصح أمره، كالعاجز والمجنون، ولأن المعدوم ليس بشيء^(٢) فأمره هذيان، وكما أن من شرط القدرة وجود المقدور، يجب أن يكون من شرط الأمر وجود المأمور.

= إن كان بمعنى طلب إيقاع الفعل منه حال عدمه فهو محال باطل بالإجماع، لأن المعدوم لا يفهم الخطاب فضلاً عن أن يعمل بمقتضاه، ولأن شروط التكليف كلها متفية فيه، وإن كان بمعنى الخطاب له إذا وجد وشروط التكليف موجودة فيه، ففيه الخلاف. فنحننا جائز، وقالت المعتزلة: لا يجوز، وتبعهم بعض الحنفية والأشاعرة لما قالوا بالكلام النفسي جوزوا ذلك على معنى أن طلب إيقاع الفعل من المعدوم إذا وجد وتأهل للتكليف قام بذات الله عز وجل أزلاً. ولا يخفك بطلان الكلام النفسي، وإن نسبته إلى الأشعري جاءت على خلاف معتقده، وبالجمله فالمسألة ممكنة سواء قلنا كلام الله معنى مجرد كما يدعيه المؤولون أو لفظ ومعنى على رأي أهل الأثر.

(١) قوله: «قالوا لا يتعلق الأمر به... إلخ» تقرير دليلهم أن المعدوم يستحيل خطابه فكذا يستحيل تكليفه. أما استحالة خطابه فلأن الخطاب يستدعي مخاطباً ومخاطباً والمخاطب بفتح الطاء ههنا منتف فاستحال الخطاب لانتفاء ركنه، وأما استحالة تكليفه فلأن الخطاب من لوازمه، واستحالة اللازم تقتضي استحالة الملزوم.

(٢) قوله: «ولأن المعدوم ليس بشيء» في قولهم نظراً، فإن المعتزلة المخالفين في هذا الأصل قالوا أو قال جماعة منهم: أن المعدوم شيء، حتى قال بعضهم: هو عرض قائم بجوهر، وإن تأثير القدرة الإلهية ليست في إيجاد معدوم بل في إظهار الأشياء من رتبة الخفاء إلى رتبة الجلاء، أي أن الأشياء خفية في العدم فيظهرها الله تعالى ويجليها، كما قال عز وجل في الساعة التي نسميها الآن معدومة ﴿إِنَّ زَلْزَلَةَ السَّاعَةِ شَيْءٌ عَظِيمٌ﴾ فسامها شيئاً، ثم قال في موضع آخر: ﴿لَا يَجْلِيهَا لَوْقَتُهَا إِلَّا هُوَ﴾ وفي موضع آخر: ﴿إِنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ أَكَادُ أَخْفِيهَا﴾ بفتح الهمزة عند بعض القراء، أي أظهرها.

وإذا كان معنى إيجاد المعدوم عندهم هو إظهار أشياء بعد خفائها، فما المانع من توجه الخطاب الأزلي إلى تلك الأشياء بشرط ظهورها وتأهلها للامتثال؟ هذا مما لا =

ولنا اتفاق الصحابة رضي الله عنهم والتابعين على الرجوع إلى الظواهر المتضمنة أوامر الله سبحانه وأوامر نبيه عليه السلام على من لم يوجد في عصرهم لا يمتنع من ذلك أحد، ولأنه قد ثبت أن كلام الله تعالى قديم وصفة من صفاته، لم يزل أمراً ناهياً. وقال الله تعالى: ﴿فَاتَّبِعُوهُ﴾، وهذا أمر باتباع النبي ﷺ، ولا خلاف أنا مأمورون باتباعه ولم نكن موجودين.

قولهم: أن خطاب المعدومين محال، قلنا: إنما يستحيل خطابه بإيجاد الفعل حال عدمه، أما أمره بشرط الوجود فغير مستحيل بأن يفعل عند وجوده ما أمر به متقدماً، كما يقول الوالد يوجب على أولاده^(١) ويلزمهم التصديق عنه إذا عقلوا أو بلغوا، فيكون الإلزام حاصلاً بشرط الوجود، ولو قال لعبده: صم غداً، فهو أمر في الحال بصوم الغد لا أنه أمر في الغد، وأما العاجز فإنه يصح أمره بشرط القدرة فهو كمسألتنا بغير فرق.

فإن قيل: هذا مخالف لقوله عليه السلام: «رفع القلم عن ثلاث: عن الصبي . . .». قلنا: المراد به رفع المآثم والإيجاب المضر، بدليل أنه قرن به النائم، ولا نسلم أن شرط القدرة وجود المقدور، فإن الله سبحانه وتعالى قادر قبل أن يوجد مقدور.

= مانع منه، وهو لازم لمن قال به من المعتزلة على ما حكاه عنهم المحقق الطوفي رحمه الله تعالى في كتابه «إبطال التحسين والتقيح»، وأيضاً قد نص الكتاب العزيز على خطاب المعدوم بقوله: ﴿وَإِذْ أَخْرَجَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾ فحقق هذا المطلب يتضح لك القول الحق.

(١) قوله: «كما يقول الوالد . . . إلخ» هذا دليل آخر عرفي على الجواز.

فصل

ويجوز الأمر من الله سبحانه^(١) لما في معلومه أن المكلف لا يتمكن من فعله، وعند المعتزلة لا يجوز ذلك إلا أن يكون تعلقه بشرط تحققه مجهولاً عند الأمر، أما إذا كان معلوماً أنه لا يتحقق الشرط فلا يصح الأمر به، لأن الأمر طلب فكيف يطلب الحكيم ما يعلم امتناعه؟ وكيف يقول السيد لعبده خط ثوبي إن صعدت السماء؟ وبهذا يفارق أمر الجاهل، لأن من لا يعرف عجز غيره عن القيام يتصور أن يطلبه منه، أما إذا علم امتناعه فلا يكون طالباً، وإذا لم يكن طالباً لم يكن آمراً، ولأن إثبات الأمر بشرط يفضي إلى أن يكون وجود الشيء مشروطاً بما يوجد بعده، والشرط ينبغي أن يقارن أو يتقدم، أما أن يتأخر عن المشروط فمحال، وهذه المسألة تنبني على النسخ قبل التمكن^(٢)، وأن فيه فائدة على ما مضى.

ولنا الإجماع على أن الصبي إذا بلغ يجب عليه أن يعلم ويعتقد أنه مأمور بشرائع الإسلام، منهي عن الزنا والسرقه، ويثاب على العزم على امتثال المأمورات وترك المنهيات، ويكون متقرباً بذلك وإن لم يحضر وقت

(١) قوله: «فصل ويجوز الأمر من الله سبحانه» حاصله: أن المسألة رباعية، وبيان ذلك أن الأمر والمأمور إما أن يكونا عالمين بانتفاء شرط التكليف فلا يصح حينئذ لانتهاء فائدته في حق المكلف، أو جاهلين بانتفائه فيصح لحصول فائدته في حق المكلف، وصحة الطلب من الآخر إذ ما يعلم انتفاء شرطه لا يصح طلبه ممن يجوز جهله به، أو الأمر عالم بانتفاء الشرط فيصح إذا كان هو الباري جل جلاله، أو المأمور عالم به دون الأمر فلا يصح لانتهاء فائدته من جهة المكلف وعدم صحة طلبه من جهة الأمر.

(٢) قوله: «وهذه المسئلة تنبني... إلخ» أي هي فرع من مسألة جواز النسخ قبل التمكن من الامتثال، لأن حقيقتها إنها أمر بما علم الله انتفاء شرط وقوعه، فإن الله تعالى أمر الخليل عليه السلام بذبح ولده مع علمه أنه لا يمكنه من ذبحه، والتمكن من ذبحه شرط له وقد علم الله تعالى انتفاءه.

عبادة، ولا يمكن من زنا ولا سرقة، وعلمه بأن الله تعالى عالم بعاقبة الأمر لا ينفي عنه ذلك، وإن احتمل أن لا يكون مأموراً منهيّاً لعدم مساعدة التمكن، يجب أن يشك في كونه مأموراً منهيّاً وفي كونه متقرباً، إذ لا خلاف في أن العزم على امتثال ما ليس بمأمور، وترك ما ليس بمنهي ليس بقربة، وهذا لا يتيقن أنه مأمور ولا متقرب؛ وهذا خلاف الإجماع.

دليل ثان: الإجماع على أن صلاة الفرض لا تصح إلا بنية الفرضية، ولا تقبل نية الفرضية إلا بعد معرفة الفرضية، والعبد ينوي في أول الوقت فرض الظهر وربما مات في أثنائها، فتبين عندهم أنها لم تكن فرضاً فليكن شاكاً في الفرضية فتمتنع النية لأنها لا تتوجه إلا إلى معلوم.

فإن قيل: فإذا مات في أثنائها كيف يقال إن الأربع كانت فريضة على الميت؟ قلنا: هو قاطع بأنها فرض عليه لكن بشرط البقاء، والأمر^(١) بشرط أمر في الحال، وليس بمعلق من عزم عليه يشاب ثواب العزم على الواجبات، فإن قول السيد لعبده صم غداً أمر في الحال بصوم الغد، لا أنه أمر في الغد، ولو قال: فرضت عليك بشرط بقائك فهو فارض في الحال لكن بشرط، ولو قال لوكيله: بع داري في رأس الشهر كان وكيلاً في الحال يصح أن يقال وكله ويصح عزله، وإذا قال: وكلني وعزلي كان صادقاً، فإن مات قبل رأس الشهر لم يتبين كذبه، بخلاف ما إذا قال إذا جاء رأس الشهر فأنت وكيلني فإنه لا يكون وكيلاً في الحال.

الثالث: الإجماع على لزوم الشروع في صوم رمضان، فإن كان الموت يتبين به عدم الأمر، والموت مجوز فيصير مشكوكاً فيه فكيف تلزمه العبادة بالشك؟ قالوا: لأن الظاهر بقاؤه، والحاصل يستصحب، والاستصحاب أصل تنبني عليه الأمور كما أن من أقبل عليه سبع لا يقبح الهرب، وإن كان من المحتمل موت السبع دونه، ولو فتح هذا الباب لم يتصور امتثال أمر.

(١) قوله: «والأمر» مبتدأ خبره من عزم عليه.

قلنا: هذا يلزمكم ومذهبكم يفضي إليه^(١)، وما أفضى إلى المحال محال. وأما الهرب فحزم وأخذ بالأسوأ من الأحوال، ويكفي فيه الاحتمال البعيد والشك، فإن من شك في سبع في الطريق أو لص حسن منه الاحتراز عنه. وأما الوجوب فلا يثبت بالشك والاحتمال بل ينبغي أن من أعرض عن الصوم لم يكن عاصياً لأنه أخذ بالاحتمال الآخر.

وقولهم: الأمر طلب، وطلب المستحيل من الحكيم محال. قلنا: الأمر إنما هو قول الأعلى لمن دونه إفعال مع تجردها عن القرائن، وهذا متصور مع علمه بالاستحالة، وعلى أنا لو سلمنا أن الأمر طلب فليس الطلب من الله تعالى كالطلب من الآدميين، وإنما هو استدعاء فعل لمصلحة العبد، وهذا يحصل مع الاستحالة لكي يكون توطئة للنفس على عزم الامتثال أو الترك لطفاً به في الاستعداد والانحراف عن الفساد وهذا متصور، ويتصور من السيد أيضاً أن يستصلح عبده بأوامر ينجزها عليه مع عزمه على فسخ الأمر قبل الامتثال امتحاناً للعبد واستصلاحاً له، ولو وكل رجلاً في عتق عبده غداً مع عزمه على عتق العبد صح، ويتحقق فيها المقصود من استمالة الوكيل وامتحانه في إظهار الاستبشار بأوامره والكرامية له، وكل ذلك معقول الفائدة فكذا ههنا.

(١) قوله: «هذا يلزمكم... إلخ» أي حيث قلتم لأن الظاهر بقاءه، ونحن نقول بلزوم الشروع في نحو صوم رمضان، فما كان جواباً لكم فهو جواب لنا.

فائدة: من فروع هذا الأصل الذي نحن بصدده أن من أفسد صوم يوم من رمضان بما يوجب الكفارة ثم مات أو جن لم تسقط عنه الكفارة لأنه قد بان عصيانه بإقدامه على الإفساد فحصلت فائدة التكليف فلا يقدح فيه انتفاء شرط صحة صوم اليوم بموته قبل إكماله، وكذلك من مرض أو سافر في يوم قد وطىء فيه لم تسقط عنه الكفارة لأن صيامه استقر قبل وجود المبيح للإفطار، ومن الفروع أيضاً أن المرأة يجب عليها الشروع في صوم يوم علم الله تعالى أنها تحيض فيه لأن حقيقة الصوم بكماله وإن فاتت بطريان الحيض، لكن طاعتها بالعزم على امتثال الأمر بالصوم بتقدير عدم الحيض أو معصيتها بعدم العزم لم يفت.

وقولهم: يفضي إلى تقدم المشروط على الشرط. قلنا: ليس هذا شرطاً لذات الأمر، بل الأمر موجود وجد الشرط أم لم يوجد، وإنما هو شرط لوجوب التنفيذ فلا يفضي إلى ما ذكروه.

فصل

اعلم أن ما ذكرناه من الأوامر تتضح به أحكام النواهي، إذ لكل مسألة من الأوامر وزان من النواهي^(١)، وعلى العكس فلا حاجة إلى التكرار إلا في اليسير.

من ذلك أن النهي عن الأسباب المفيدة للأحكام يقتضي فسادها^(٢). وقال قوم: النهي عن الشيء لعينه يقتضي الفساد، والنهي عنه لغيره لا

(١) قوله: «لكل مسألة من الأوامر وزان من النواهي» أي حكم موازنه على العكس، مثاله في حدّهما: أن الأمر اقتضاء فعل، والنهي اقتضاء كف عن فعل، والأمر ظاهر في الوجوب واحتمال النذب، والنهي ظاهر في التحريم مع احتمال الكراهة، وصيغة الأمر افعِل، وصيغة النهي لا تفعل، والنهي يلزمه التكرار والفور، والأمر يلزمه على خلاف فيه، والأمر يقتضي صحة المأمور به والنهي يقتضي فساد المنهي عنه، وكما يخرج عن عهدة المأمور به بفعله، كذلك يخرج عن عهدة المنهي عنه بتركه. فهذا معنى الموازنة بين الأمر والنهي.

(٢) قوله: «من ذلك أن النهي عن الأسباب... إلخ» معناه: إذا ورد النهي عن السبب الذي يفيد حكماً اقتضى فساد، سواء كان النهي عنه لعينه أو لغيره في العبادات أو في المعاملات، وذلك كالنهي عن بيع الغرر، وعن البيع وقت النداء للجمعة، وفي المسجد، وكبيع المزبنة، وكالنهي عن نكاح المتعة والشغار ونكاح الإماء لمن لا يجوز له، فإنه يقتضي الفساد في ذلك كله على خلاف في بعضه إلا لدليل يدل على أنه لا يقتضي الفساد بل الإثم بفعل السبب أو كراهته، وذلك كبيع الحاضر للبادي، وتلقي الركبان، أو النجش ونحوها، فإن النهي ورد عنها لكن دل الدليل على أن النهي المذكور لا يقتضي فسادها على الأظهر، نعم يحرم تعاطيها أو يكره لأجل النهي.

يقتضيه، لأن الشيء قد يكون له جهتان هو مقصود من إحداها مكروه من الأخرى على ما مضى^(١).

وقال آخرون: النهي عن العبادات يقتضي فسادها، وفي المعاملات لا يقتضيه^(٢)، لأن العبادة طاعة، والطاعة موافقة الأمر والنهي، والأمر والنهي يتضادان، فلا يكون النهي مأموراً فلا يكون طاعة ولا عبادة، ولأن النهي يقتضي التحريم وكون الشيء قرينة محرماً محال.

وحكي عن طائفة منهم أبو حنيفة أن النهي يقتضي الصحة، لأن النهي يدل على التصور^(٣) لكونه يراد للامتناع، والممتنع في نفسه المستحيل في ذاته لا يمكن الامتناع منه فلا يتوجه إليه النهي، كنهى الزمن^(٤) عن القيام

(١) قوله: «لأن الشيء قد يكون له جهتان... إلخ» مثاله كما قيل في الصلاة في الدار المغصوبة، فلو نهى عن الصلاة لكونها صلاة، اقتضى النهي فسادها مطلقاً، وإذا نهى عنها لما لا بسها من معصية الغصب لم يقتض فسادها.

(٢) قوله: «وقال آخرون في النهي عن العبادات... إلخ» هذا قول آخر بالفرق بين العبادات والمعاملات، قالوا: يجوز أن يقول الشارع لا تغسل الثوب بماء مغصوب فإن فعلت طهر، ولا تطأ جارية ولدك فإن فعلت صارت أم ولد لك، وهذا بخلاف العبادات، والفرق بينهما أن العبادة قرينة، وارتكاب النهي معصية، فيتناقضان، بخلاف المعاملات فإنها ليست قرينة، فلا يناقضها ارتكاب النهي. وفرق آخر وهو أن فساد المعاملات بالنهي يضر بالناس، وفساد العبادات لا يضر بهم.

(٣) قوله: «على التصور» أي على تصور المنهي عنه.

(٤) قوله: «كنهى الزمن» بفتح الزاي مشددة وكسر الميم. والزمانة العاهة، ورجل زمن أي مبتلى. والمقصود هنا أنه لما استحال أن يقال للأعمى لا تبصر، علمنا أن استحالة النهي عنه لعدم تصوره، وذلك دليل على أن صحة النهي تعتمد تصور المنهي عنه، فحيث ورد النهي دل على وجود ما يعتمد عليه وهو تصور المنهي عنه فيكون صحيحاً، فلذلك صححوا التصرف بالوطء وغيره فيما اشتراه شراء فاسداً، وصححوا بيع درهم بدرهمين، وثبت الملك في أحدهما، ويجب رد الآخر لأن النهي دل على الصحة والصحة ترتب الآثار والتمكن من التصرفات.

والأعمى عن النظر. وكما أن الأمر يستدعي مأموراً يمكن امتثاله، فالنهي يستدعي منهياً يمكن ارتكابه إذا ثبت تصوره، فلفظات الشرع تحمل على المشروع دون اللغوي، فإذا نهى عن صوم يوم النحر دل على تصوره شرعاً.

وقال بعض الفقهاء وعامة المتكلمين لا يقتضي فساداً ولا صحة، لأن النهي من خطاب التكليف^(١)، والصحة والفساد من خطاب الإخبار، فلا يتنافى أن يقول: نهيتك عن كذا فإذا فعلته رتبت عليك حكمه، ولو صرح به فقال للأب: لا تستولد جارية الابن فإن فعلته ملكت الجارية، ولا تطلق المرأة وهي حائض فإن فعلت وقع الطلاق، ولا تغسل الثوب بماء مغصوب فإن فعلت طهر الثوب، لم يكن هذا مناقضاً. فإذا لا دليل عليه من حيث الشرع ولا عرف له في اللغة.

ولنا أدلة أحدها: ما روت عائشة رضي الله عنها أن النبي ﷺ قال: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» أي مردود، وما كان مردوداً على فاعله فكأنه لم يوجد، فإن قيل: معناه ليس بمقبول قرينة ولا طاعة، قلنا: قوله مردود يقتضي رد ذاته، فإذا لم يكن اقتضى رد ما يتعلق به ليكون وجوده وعدمه واحداً. الثاني: أن الصحابة رضي الله عنهم استدلوا على فساد العقود بالنهي عنها، فاستدلوا على فساد عقود الربا بقوله عليه السلام: «لا تبيعوا الذهب بالذهب إلا مثلاً بمثل»، واحتج عمر في فساد نكاح المشركات بقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنْكِحُوا الْمُشْرِكِينَ﴾، وفي نكاح المحرم

(١) قوله: «لأن النهي من خطاب التكليف» أي اللفظي، والصحة والفساد من خطاب الإخبار، أي من قبيل خطاب الوضع والإخبار وليس بين التكليفي والوضع رابط عقلي حتى يقتضي أحدهما الآخر، وإنما تأثير فعل المنهي عنه في الإثم به لا في صحته كما يقول أبو حنيفة ومحمد، ولا في فساده كما يقول غيرهما، فإن اقترن بالإثم بفعل المنهي عنه صحة أو فساداً فذلك للدليل خارج.

بالنهي، وفي بيع الطعام قبل قبضه بالنهي، وغير ذلك مما يطول. الثالث: أن النهي عن الشيء يدل على تعلق المفسدة به أو بما يلزمه، لأن الشارع حكيم لا ينهى عن المصالح إنما ينهى عن المفسد، وفي القضاء بالفساد إعدام لها بأبلغ الطرق^(١). الرابع: أن النهي عنها مع ربط الحكم بها يفضي إلى التناقض في الحكمة^(٢)، لأن نصبها سبباً تمكين من التوسل، والنهي من التوسل، ولأن حكمها مقصود الآدمي ومتعلق غرضه فيمكنه منه حث على تعاطيه، والنهي منع من التعاطي ولا يليق ذلك بحكمة الشرع. ثم لا فرق بين كون النهي عن الشيء لعينه أو لغيره، لدلالة النهي على رجحان ما يتعلق به من المفسدة، والمرجوح كالمستهلك المعدوم.

وقولهم: أن النهي لا ينافي الصحة قد بينا تناقضهما^(٣)، وإن سلمنا

(١) قوله: «وفي القضاء بالفساد... إلخ» معناه: أن المفسدة ضرر على الناس في المعاملات وشين يجب أن تنزه عنه العبادات، وإعدام الضرر مناسب عقلاً وشرعاً عملاً بقوله عليه الصلاة والسلام: «لا ضرر ولا ضرار».

(٢) قوله: «الرابع... إلخ» بيانه: وإن كان واضحاً، أن النهي يقتضي اجتناب المنهي عنه بوضع اللغة وعرف الاستعمال، وتصحيح حكمه يقتضي ملابسته، وقربانه واجتنابه متناقضين والشرع بريء من التناقض وما يفضي إليه، ويلزم ذلك أن النهي يقتضي فساد المنهي عنه.

(٣) قوله: «قد بينا تناقضهما» أي في الرابع المتقدم، ولك أن تقول من جهة ثانية على سبيل الاستفسار إن أردتم أن النهي يقتضي الصحة العقلية وهي كون المنهي عنه ممكن الوجود لا ممتنع فهذا صحيح، وإن أردتم الصحة المستفادة من الشرع وهي ترتب آثار الشيء شرعاً عليه فذلك تناقض، إذ يصير معناه على هذا التقدير النهي شرعاً يقتضي صحة المنهي عنه شرعاً وهو محال، إذ يلزم منه صحة كل ما نهى الشرع عنه، وقد أبطلوا هم منه أشياء كبيع الحمل في البطن ونحوه، لأن النهي يقتضي في وضع اللغة وعرف الشرع إعدام المنهي عنه، لأن كل عاقل بل وغير عاقل إذا أراد عدم فعل ما، قال لمن خشى صدور منه لا تفعله، ولا يقول ذلك إذا أراد إيجاد ذلك الفعل، فدل على أن مقتضى النهي إعدام المنهي عنه، وحينئذ ترتب آثاره مع إعدامه تناقض محال، على أنه من تأمل قوله ﷺ: «إذا =

أنه لا ينافيه، لكن يدل على الفساد ظاهراً ويكفي ذلك، وفي المواضع التي قضينا بالصحة خولف فيه الظاهر، فلا يخرج من أن يكون الأصل ما ذكرناه كما لو خولف مقتضاه في التحريم.

قولهم: أنه يدل على الصحة، بعيد جداً، فإنهم إذا لم يجعلوه دليلاً على الفساد مع قرب منه كيف يجعلونه دليلاً على الصحة؟

قولهم: أنه يدل على التصور، قلنا: يدل على تصويره حساً وهو الأفعال، أما الصحة والفساد فحكممان شرعيان لا يُنهي عنهما ولا يؤمر بهما. ودليله سائر مناهي الشرع كالمحاولة والمزانية^(١) والمنازعة والملازمة،

= أمرتكم بأمر فأتوا منه ما استطعتم وإن نهيتكم عن شيء فاجتنبوه» وجدته يفيد اجتناب المنهي عنه وذلك هو المطلوب، فدع ما روعوا به من الرأي.

(١) قوله: «كالمحاولة... إلخ» المحاولة مختلف فيها، قيل هي اكتراء الأرض بالحنطة، هكذا جاء مفسراً في الحديث، وقيل هي المزارعة على نصيب معلوم كالثلث والربع ونحوهما، وقيل هي بيع الطعام في سنبله بالبر، وقيل هي بيع الزرع قبل إدراكه.

وإنما نهى عنها لأنها من المكيل ولا يجوز فيه إذا كانا من جنس واحد إلا مثلاً بمثل ویداً بيد، وهذا مجهول لا يدري أيهما أكثر؟ قال ذلك في النهاية.

والمزانية: بيع الرطب في رؤوس النخل بالتمر، وأصله من الزبن وهو الدفع، كان كل واحد من المتبايعين يزين صاحبه عن حقه بما يزداد منه، وإنما نهى عنها لما يقع فيها من الغبن والجهالة.

والمنازعة في البيع: هي أن يقول الرجل لصاحبه انبذ إلي الثوب أو انبذه لك ليجب البيع، وقيل: هي أن يقول إذا نبذت إليك الحصة فقد وجب البيع، فيكون البيع معاطاة من غير عقد ولا يصح، يقال: نبذت الشيء أنبذه نبذاً فهو منبوذ إذا رميته وأبعدته.

والملازمة: هي أن يقول: إذا لمست ثوبي أو لمست ثوبك فقد وجب البيع، وقيل: هي أن يلمس المتاع من وراء ثوب ولا ينظر إليه ثم يوقع البيع عليه. وإنما نهى عنه لأنه غرر، ولأنه تعليق أو عدول عن الصيغة الشرعية، وقيل: معناه أن يجعل اللمس بالليل قاطعاً للخيار، ويرجع ذلك إلى تعليق اللزوم وهو غير نافذ.

وقوله تعالى: ﴿وَلَا تَنكِحُوا مَا نَكَحَ آبَاؤُكُمْ﴾، ﴿وَذَرُوا مَا بَقِيَ مِنَ
الرِّبَا﴾، وقوله عليه السلام: «دعي الصلاة أيام إقرائك»^(١) إلى نظائره.

قولهم: إن الأسامي الشرعية تحمل على موضوع الشرع. عنه
جوابان: أحدهما: أن الأصل تقرير الأوضاع اللغوية إلا ما صرف عنه
الاستعمال الشرعي، وفي الأوامر ألفنا من الشارع استعمال هذه الأسماء
للموضوع الشرعي، أما في المنهيات فلم يثبت هذا العرف. الثاني: إنا
نسلم استعماله في الموضوع الشرعي، لكن الصلاة الشرعية هي الأفعال
المنظومة، والصحة غير داخلية في حدّها لما ذكرناه.

(١) قوله: «دعي الصلاة... إلخ» رواه الشيخان في الصحيحين عن فاطمة بنت حبيش
أنها قالت: إني امرأة أستحاض فلا أطهر، أفأدع الصلاة؟ فقال رسول الله ﷺ:
«إنما ذلك عرق ليس بالحیضة، فإذا أقبلت الحيضة فدعي الصلاة أيام إقرائك فإذا
أدبرت فاغسلي الدم عنك وصلي».

وجه الاستدلال به أن يقال: لو كان الشرعي هو الصحيح لصحت صلاة الحائض
بوجه ما، وهذا لأنها منهيّة عن الصلاة، والصلاة المنهي عنها ليست هي اللغوية
فيتعين أن تكون هي الشرعية، والدليل على أنها منهيّة عنها هذا الحديث. وأيضاً
لا يصح أن يكون الشرعي هو الصحيح للزوم دخول الوضوء وغيره من الشروط في
مسمى الصلاة لتوقف الصحة عليه.

باب العموم

اعلم أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة^(١)، وقد يطلق في غيرها، كقولهم عمهم القحط أو المطر والعطاء، لكنه مجاز، فإن عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو^(٢)، وليس في الوجود فعل هو عطاء نسبته إلى زيد وعمرو

(١) قوله: «اعلم أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة» ذهب الإسني وغيره إلى أن هذا محل اتفاق، وقال علاء الدين المرداوي في التحرير: العموم من عوارض الألفاظ حقيقة إجماعاً بمعنى الشركة في المفهوم لا في اللفظ، وكذا من عوارض المعاني عند القاضي والشيخ وابن الحاجب وغيرهم، وعند الموفق والجوزي والأكثر مجاز انتهى.

وحقق الطوفي أن العموم حقيقة في الأجسام، قال: إذ العموم الشمول في اللغة، ولا بد فيه من شامل ومشمول كالعباءة لما تحتها. فالتحقيق من حيث النظر أن العموم حقيقة في الأجسام لا في الألفاظ ولا في المعاني، واستدل لذلك بوجهين: أحدهما: أن الألفاظ والمعاني غير مشاركة للأجسام في معنى الشمول، لأنك تقول عمت الخيمة القوم أي شملتهم فهي إذن حقيقة، والثاني: أن الشمول في الألفاظ ليس محسوساً بل معقولاً، وليس هو في قوة شمول الألفاظ لما تحتها، فقولهم عمهم العطاء والإنعام وغير ذلك مما هو للمعاني أضعف من شمول الألفاظ، والكلام على هذا طويل، وليس تحته كبير فائدة، غاية الأمر أنه من رياضات هذا العلم لا من ضرورياته، حتى لو ترك لم يخل بفائدة، ولهذا لم يذكره كثير من الأصوليين.

(٢) قوله: «فإن عطاء زيد... إلخ» بيانه أن يقال: لم قلت إن العموم من عوارض الألفاظ لا من عوارض المعاني والأفعال؟ والعطاء فعل، وقد يعطى عمراً وزيداً وتقول عمهم بالعطاء، والوجود معنى، وهو يعم الجواهر والأعراض، قيل في الجواب: إن عطاء زيد متميز عن عطاء عمرو من حيث أنه فعل، فليس في الوجود =

واحدة، وليس في الوجود معنى واحد مشترك بين اثنين، وعلوم الناس وقُدْرهم^(١) وإن أشركت في أنها علم وقدرة لا توصف بأنها عموم، والرجل له وجود في الأعيان والأذهان واللسان، فوجوده في الأعيان لا عموم له إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل إما زيد وإما عمرو.

وأما وجوده في اللسان فلفظة الرجل قد وضعت للدلالة عليهما، ونسبتها في الدلالة عليهما واحدة، فسمي عاماً لذلك، وأما الذي في الأذهان من معنى الرجل يسمى كلياً، فإن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل، فإذا رأى عمراً لم يأخذ منه صورة أخرى، وكان ما أخذه من قبل نسبته إلى عمرو الحادث كنسبته إلى زيد الذي عهده أولاً، فإن سمي عاماً بهذا المعنى فلا بأس. وحينئذ العام هو اللفظ^(٢) الواحد الدال على شيئين فصاعداً مطلقاً.

= فعل واحد هو عطاء نسبته إلى زيد وعمرو واحدة، وكذلك وجود السواد يفارق وجود البياض، وليس في الوجود معنى واحد حاصلاً مشتركاً بينهما، وإن كانت حقيقته واحدة في العقل، وعلوم الناس وقُدْرهم وإن كانت مشتركة في كونها علماً وقدرة لا يوصف بأنه عموم، فقولنا: الرجل، له وجود في الأعيان وفي الأذهان وفي اللسان.

أما وجوده في الأعيان فلا عموم له فيه، إذ ليس في الوجود رجل مطلق، بل إما زيد وإما عمرو، وليس يشملهما شيء واحد هو الرجولية.

وأما وجوده في اللسان فلفظ الرجل قد وضع للدلالة، ونسبته في الدلالة إلى زيد وعمرو واحدة، فيسمى عاماً باعتبار نسبة الدلالة إلى المدلولات الكثيرة.

وأما ما في الأذهان من معنى الرجل فيسمى كلياً، من حيث إن العقل يأخذ من مشاهدة زيد حقيقة الإنسان وحقيقة الرجل، فإذا رأى عمراً لم يأخذ منه صورة أخرى، وكان ما أخذه من قبل نسبته إلى عمرو الذي حدث الآن كنسبته إلى زيد الذي عهده أولاً، فهذا معنى كليته، فإن سمي عاماً بهذا فلا بأس.

(١) قوله: «وقُدْرهم» بضم القاف وفتح الدال جمع قدرة.

(٢) قوله: «اللفظ» جنس يتناول العام والخاص والمشارك والمطلق وغير ذلك من أصناف اللفظ لأنها ألفاظ.

واحترزنا بالواحد عن قولهم: ضرب زيد عمراً، فإنه يدل على شيئين لكن بلفظين. ويقولنا مطلقاً عن قولهم رجال^(١)، فإنه يدل على شيئين فصاعداً، لكن ليس بمطلق بل هو إلى تمام العشرة.

وقيل: العام كلام مستغرق لجميع ما يصلح له^(٢). ثم العام ينقسم

(١) قوله: «ويقولنا: مطلقاً... إلخ» فيه نظر، وذلك لأن الاحتراز عن مثل «رجال» حصل بقوله فصاعداً، فحيث لا حاجة لقوله مطلقاً.

(٢) قوله: «وقيل العام كلام مستغرق... إلخ» فقوله: كلام، جنس، والمستغرق لما يصلح له فصل له عما ليس بمستغرق لما يصلح له، كالرجل إذا أريد به معين فإنه ليس بعام، فإنه لم يستغرق ما يصلح له وهو سائر الرجال، إذ لفظ الرجل يصلح للدلالة على جميع الرجال إذ جعل جنساً.

وحاصله: أن اللفظ لا بد وأن يصلح للدلالة على شيء، فإن دل على جميع ذلك الشيء الذي يصلح للدلالة عليه فهو العام، وإلا فليس بعام، وزاد الطوفي على هذا الحد قوله: بحسب وضع واحد، وجعله احترازاً من المشترك، كلفظ العين والقرء، فإنه لفظ مستغرق لما يصلح له من مسمياته، لكنه ليس بوضع واحد، بل بأكثر منه. فالقرء الدال على الحيض إنما وضع له، وكذلك القرء الدال على الطهر إنما وضع له بوضع غير الأول، بخلاف قولنا الرجال، فإن دلالة على جميع ما يصلح له بوضع واحد.

وعلى هذا الحد مؤاخذات: أحدها: كان عليه أن يقول بحسب وضع واحد، ولعلها سقطت من النسخ التي اطلعت عليها.

ثانيها: أنه عرف العام بالمستغرق، وهما لفظان مترادفان، وليس هذا حداً لفظياً حتى يصح التعريف به، بل حقيقةً أو رسمياً.

ثالثها: أنه يدخل فيه الفعل الذي ذكر معه معمولاته من الفاعل والمفعول وغيرهما نحو: ضرب زيد عمراً.

رابعها: أنه منقوض بأسماء الأعداد، فإن لفظ العشرة مثلاً صالح لعدد خاص، وذلك العدد له أفراد وقد استغرقها.

خامسها: أنه أخذ في تعريف العام لفظة جميع، وهي من جملة المعرف، وأخذ المعرف قيداً في المعرف باطل.

وهذه الأسئلة قد يجاب عن بعضها بجواب غير مرضي لكونه عناية في الحد، نعم =

إلى عام لا أعم منه يسمى عاماً مطلقاً^(١)، كالمعلوم يتناول الموجود والمعدوم، وقيل الشيء^(٢) وقيل ليس لنا عام مطلق^(٣)، لأن الشيء لا يتناول المعدوم، والمعلوم لا يتناول المجهول.

= قد يقال: قولنا ضرب زيد عمراً لم يستغرق جميع ما يصلح له لأنه غير شامل لجميع أنواع الضرب.

(١) قوله: «ثم العام ينقسم... إلخ» هذا تقسيم للعام والخاص بحسب المراتب علواً ونزولاً وتوسطاً.

(٢) قوله: «وقيل الشيء» أي العام المطلق كالشيء لا كالمعلوم، لأن من جملة المعلوم المعدوم والعدم وهو لا يتصف بالعموم والخصوص لأنهما معنيان محتاجان إلى ما يقومان به، وذلك يجب أن يكون شيئاً لأن الشيء هو الموجود، لأن المشيئة مع القدرة أثرت فيه، أما المعدوم فلا يصح قيام المعاني به، والعموم والخصوص معنيان لا يقومان به، وحاصله: أن المعتزلة قالوا: المعدوم شيء، وغيرهم يقول: الشيء أخص من المعلوم، لأن كل شيء معلوم وليس كل معلوم شيئاً.

(٣) قوله: «وقيل ليس لنا عام... إلخ» ذكر الغزالي هذه المسألة باعتبار، وتابعه المصنف فجعله قولاً برأسه. وعبرة الغزالي في المستصفي: واعلم أن اللفظ إما خاص في ذاته مطلقاً، كقولك زيد وهذا الرجل، وإما عام بالإضافة كلفظ المؤمنين، والمعلوم إذ لا يخرج منه موجود ولا معدوم، وإما عام بالإضافة كلفظ المؤمنين، فإنه عام بالإضافة إلى آحاد المؤمنين، خاص بالإضافة إلى جملة، إذ يتناولهم دون المشركين، فكأنه يسمى عاماً من حيث شموله لما شمله، خاصاً من حيث اقتضاره على ما شمله وقصوره عما لم يشمله، ومن هذا الوجه يمكن أن يقال: ليس في الألفاظ عام مطلق، لأن لفظ المعلوم لا يتناول المجهول، والمذكور لا يتناول المسكوت عنه. هذا كلامه، ومنه تعلم أن هذا القول إنما هو بذلك الاعتبار المذكور، وليس هو قول برأسه.

وحاصله: أن كل لفظ فهو بالنظر إلى شموله أفراد ما تحته، عام، وبالنظر إلى اقتضاره على مدلوله، خاص. وبهذا التفسير لا يبقى لنا عام مطلق، لكن هذا غير تفسيرنا العام المطلق بما لا أعم منه، لأن من الألفاظ ما يكون عاماً لا أعم منه، مع أنه مقصور الدلالة على ما تحته، فيكون حينئذ عاماً مطلقاً لا عاماً مطلقاً باعتبارين كما ذكر من التفسيرين.

لكن مثل هذا لا ينبغي أن يحكى قولاً مطلقاً كما فعله المصنف، لثلا يوهم أن في =

والخاص ينقسم إلى خاص لا أخص منه يسمى خاصاً مطلقاً، كزيد وعمرو^(١) وهذا الرجل، وما بينهما عام وخاص بالنسبة^(٢)، فكل ما ليس بعام ولا خاص مطلقاً فهو عام بالنسبة إلى ما تحته، خاص بالنسبة إلى ما فوقه. والموجود خاص بالنسبة إلى المعلوم عام بالنسبة إلى الجوهر، والجوهر خاص بالنسبة إلى الموجود عام بالنسبة إلى الجسم، والجسم خاص بالنسبة إلى الجوهر عام بالنسبة إلى النامي، والنامي خاص بالنسبة إلى الجسم عام بالنسبة إلى الحيوان، وأشبه ذلك يسمى عاماً لشموله ما يشمله خاصاً من حيث قصوره عما شمله غيره.

فصل

وألفاظ العموم خمسة أقسام: الأول: كل اسم عرف بالألف واللام لغير المعهود^(٣)، وهو ثلاثة أنواع: الأول: ألفاظ الجموع، كالمسلمين والمشركون والذين، والنوع الثاني: أسماء الأجناس، وهو ما لا واحد له من

= وجود العام المطلق بتفسير واحد قولين وليس كذلك، فكان اللائق أن يذكر ذلك بتفسيرين كما فعله الغزالي.

(١) قوله: «كزيد وعمرو» إذ لا يوجد أخص من ذلك يعرف به، ولهذا كانت الأعلام أعرف المعارف عند بعض النحويين.

(٢) قوله: «بالنسبة» أي هو عام بالنسبة، والإضافة إلى ما تحته خاص بالنسبة إلى ما فوقه، فالحيوان عام بالنسبة إلى ما تحته من الأنواع كإنسان وفرس، خاص بالنسبة إلى ما فوقه وهو الجسم، فالضابط في العام والخاص أن كل شيئين انقسم أحدهما إلى الآخر وغيره فالمنقسم أعم من المنقسم إليه، فالموجود ينقسم إلى جوهر وغيره كالعرض، والجوهر ينقسم إلى نام وغيره، كالجماد، والنامي ينقسم إلى حيوان وغيره، كالنبات، والحيوان ينقسم إلى إنسان وغيره، كالفرس.

(٣) قوله: «لغير المعهود» فإن ما عرف بلام العهد لا يكون عاماً لأنه يدل على ذات معينة نحو: لقيت رجلاً فقلت للرجل. واعلم أن تقسيم اللام قد سبق لك في فن آخر فتذكره.

لفظه كالناس والحيوان^(١) والماء والتراب، والنوع الثالث: لفظ الواحد، كالسارق والسارقة، والزاني والزانية، وإن الإنسان^(٢) لفي خسر.

القسم الثاني من ألفاظ العموم: ما أضيف من هذه الأنواع الثلاثة إلى معرفة، كعبيد زيد ومال عمرو^(٣).

القسم الثالث: أدوات الشرط، كـ «مَنْ» فيمن يعقل و«مَا» فيما لا يعقل، و«أَيُّ» في الجميع، و«أَيْنَ وَأَيَّانَ» في المكان^(٤)، و«مَتَى» في الزمان، ونحوه كقوله تعالى: ﴿وَمَنْ يَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ فَهُوَ حَسْبُهُ﴾ - وَمَا عِنْدَكُمْ يَنْفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ - أَيْنَمَا تَكُونُوا يُدْرِكُكُمُ الْمَوْتُ ﴿، وقوله عليه السلام: «أَيُّمَا امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها».

القسم الرابع: «كُلٌّ» و«جميع» كقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾ - وَلِكُلِّ أُمَّةٍ أَجَلٌ - اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ ﴿.

(١) قوله: «كالناس والحيوان» فليس مفردا ناسه وحيوانه.

(٢) قوله: «وإن الإنسان» اللام فيه جنسية لا عهدية، بدليل الاستثناء منه بقوله سبحانه وتعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ الآية.

(٣) قوله: «كعبيد زيد ومال عمرو» الأول لفظه جمع، والثاني اسم جنس أضيفا إلى معرفة فيقتضي عموم العبيد والمال، حتى لو قال رأيت عبيد زيد وشاهدت مال عمرو اقتضى ذلك أن الرؤية والمشاهدة كانت لجميع ذلك، وقد وقع المثال هنا بلفظ الجمع والجنس المضاف إلى معرفة كما رأيت، وبقي اللفظ المفرد نحو السارق والزانية، وهو إذا أضيف إلى معرفة لا يقتضي العموم لأنه لا جمع. في لفظه، بخلاف عبيد ومال لأن فيهما جمعا حقيقيا في نحو: عبيد زيد، أو معنويا في نحو: مال زيد، والمال جنس يشمل أنواعا، أما السارق والزاني ونحوهما فلم يوضع لفظه ليدل على جمع لفظي ولا معنوي، بل ليدل على ذات متصفة بفعل صدر عنها أو قام بها، وليس من لوازم ذلك جمع ولا أفراد إلا بطريق الفرض.

(٤) قوله: «وَأَيْنَ وَأَيَّانَ فِي الْمَكَانِ» هكذا رأيت في النسخ التي اطلعت عليها، وهو سهو بل أين وحدها للمكان وأَيَّانَ للزمان.

القسم الخامس: النكرة في سياق النفي^(١)، كقوله تعالى: ﴿وَلَمْ تَكُنْ لَمْ صَحْبَةً - وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِّنْ عِلْمِهِ﴾. قال البستي^(٢): الكامل في العموم هو الجمع لوجود صورته ومعناه، وما عداه قاصر في العموم، لأنه بصيغته إنما يتناول واحداً، لكنه ينتظم جمعاً من المسميات معنى، فالعموم قائم بمعناها لا بصيغتها.

(١) قوله: «النكرة في سياق النفي» اختلف في النكرة في سياق الأمر، كقوله: اعتق رقبة. أحدهما: أنه لا يعم لأنه مطلق والمطلق ليس بعام، والثاني: أنه يعم لأنه لو لم يكن عاماً لما خرج المأمور عن عهدة الأمر بعق أي رقبة كانت، لكنه يخرج بذلك، وهو يدل على أنه يقتضي العموم، وفي هذا نظر، لأنه إنما خرج عن عهدة المأمور بذلك لأنه مأمور برقبة مطلقة، والمطلق يكفي في امتثاله إيجاد فرد من أفرادها، لأن الواجب فيه تحصيل الماهية، وهو حاصل بفرد ما من أفرادها، كما لو قال: صل صلاة أو صم يوماً.

(٢) قوله: «قال البستي» حاصل كلامه أن لفظ الجمع كالمسلمين والمشركون أكمل في باب العموم من غيره من ألفاظ العموم كالمفرد والمعرف باللام نحو: الزاني والسارق. والفرق بينهما أن العموم قام بصيغة الجمع ومعناه، وتحقيق ذلك أن لفظه يفيد التعدد كما أن معناه متعدد، بخلاف اللفظ المفرد فإن التعدد إنما هو في مدلوله لا في لفظه، فإننا إذا قلنا: الرجال، دل هذا اللفظ بوضعه على جماعة متعددة من ذكور بني آدم، بخلاف الرجل والسارق فإنه إنما يدل بوضعه على واحد وهو ذات اتصفت بالسرقة، وعموم مدلوله إنما استفدناه من دليل منفصل وهو كون هذا اللفظ أريد به الجنس أو غير ذلك، فعلى هذا الجمع الذي له واحد من لفظه كالمؤمنين، والذي لا واحد له من لفظه كالناس، والجمع المضاف كعبيد زيد، وكل وجميع، أكمل عموماً من أدوات الشرط ومن النكرة في سياق النفي، نحو: لا رجل في الدار، لأن ألفاظها ليست جمعاً بالوضع على حد الرجال والمسلمين، وأدوات الشرط والنكرة المذكورة أكمل من المفرد والمعرف، لأن ألفاظها وإن لم تكن صرائح في الجمع كما ذكرنا فهي موضوعة له وتفيده بالجملة. فهذا شرح قوله: العام الكامل هو الجمع لقيام العموم بصيغته ومعناه جميعاً وبمعنى غيره فقط.

واختلف الناس في هذه الأقسام الخمسة^(١): فقالت الواقفية: لا صيغة للعموم، بل أقل الجمع داخل فيه بحكم الوضع، وفيما زاد عليه فيما بين الاستغراق، وأقل الجمع مشترك كاشتراك لفظ النفر بين الثلاثة والخمسة، وحكي مثل ذلك عن محمد بن شجاع الثلجي. قالوا^(٢): لأن أقل الجمع مستيقن، وفيما زاد مشكوك^(٣) يحتمل أن يكون مراداً وأن لا يكون مراداً،

(١) قوله: «واختلف الناس في هذه الأقسام... إلخ» حاصله: أن ها هنا ثلاثة مذاهب:

أولها: أن الألفاظ المذكورة تقتضي العموم بالوضع، أي بقصد واضع اللغة إفادتها للعموم ما لم يقم دليل أو قرينة تدل على أن المراد بها الخصوص، فيكون من باب إطلاق العام وإرادة الخاص.

ثانيها: مذهب قوم يلقبون بأرباب الخصوص قالوا: إن هذه الألفاظ موضوعة لأقل الجمع، وهو إما اثنان وإما ثلاثة على الخلاف فيه.

وقالت الواقفية: لم توضع هذه الألفاظ لا لعموم ولا لخصوص، بل أقل الجمع داخل فيه لضرورة صدق اللفظ بحكم الوضع، وهو بالإضافة إلى الاستغراق للجميع، أو الاقتصار على الأقل، أو تناول صنف، أو عدد بين الأقل، والاستغراق مشترك يصلح لكل واحد من الأقسام، كاشتراك لفظ الفرقة والنفر بين الثلاثة والخمسة والستة، إذ يصلح لكل واحد منهم، فليس مخصوصاً في الوضع بعدد وإن كنا نعلم أن أقل الجمع لا بد منه ليجوز إطلاقه، فهذا تحرير قول الواقفية، وعبرة المصنف لا تحصل المقصود ولا يتحصل منها تحقيق المراد.

وصورة هذا الكلام إن قولنا المسلمين أو الرجال مثلاً يتناول أقل الجمع بحكم الوضع، ثم هذا اللفظ بعينه مشترك بين جميع الرجال، وثلاثة منهم، وما بين ذلك كالعشرة والعشرين، فيقال لجنس الذكور من بني آدم رجال، وللثلاثة منهم رجال، ولما فوق ذلك رجال بالاشتراك.

(٢) قوله: «قالوا» هذه أدلة الواقفية وهم الأشعري وابن الباقلاني وجماعة من المتكلمين.

(٣) قوله: «لأن أقل الجمع مستيقن... إلخ» هذا الدليل الأول، وهو أن أقل الجمع متحقق الإرادة من الصيغ المذكورة نحو: الرجال، وما زاد عليه يحتمل أن يكون مراداً وأن لا يكون، وإذا احتمل واحتمل فلا تثبت إرادته بالشك والاحتمال مع أن الأصل عدم إرادته فيستصحب حاله.

فيحمل على اليقين، ولأن وضع هذه الصيغ للعموم^(١) إما أن تعلم بعقل أو بنقل، فالعقل لا مدخل له في اللغات، والنقل إما تواتر وإما آحاد، فالآحاد لا يحتاج بها، والتواتر لا تمكن دعواه، ثم لو كان لأفاد علماء ضرورياً، ولأننا لما رأينا العرب تستعمل الألفاظ المشتركة في جميع مسمياتها قضينا بأنها مشتركة^(٢)، وأن من ادعى إنها حقيقة في أحدهما، مجاز في الآخر كان متحكماً.

وهذه الصيغ تستعمل في العموم والخصوص^(٣)، بل استعمالها في

(١) قوله: «ولأن وضع هذه الصيغ للعموم... إلخ» هذا هو الدليل الثاني، وهو أن الدليل على وضع هذه الصيغ للعموم إما أن يكون عقلياً أو نقلياً، والأول باطل إذ لا أثر ولا مدخل للعقل في اللغات، لأن طريقها التوقيف أو الاصطلاح، والثاني باطل أيضاً لأن النقل إما تواتر أو آحاد، والتواتر مفقود، إذ لو نقل أن هذه الصيغ للعموم بالتواتر لاشتراكنا فيه جميعاً ولم يختص به أحد الفريقين، كسائر القضايا المتواترة، وأما نقله بطريق الآحاد فهو غير مفيد للعلم بل للظن، فلا يثبت به هذا الأصل العام العظيم الخطر، ومبنى هذا الاعتراض المطالبة بالدليل وليس بدليل، ومسلم أنه إن لم يدل دليل فلا سبيل إلى القول به.

(٢) قوله: «ولأننا لما رأينا العرب... إلخ» هذا دليل ثالث للواقفية، قالوا: إنا لما رأينا العرب تستعمل لفظ العين في مسمياته، ولفظ اللون في السواد والبياض والحمرة استعمالاً واحداً متشابهاً قضينا بأنه مشترك، فمن ادعى أنه حقيقة في واحد ومجاز في الآخر فهو تحكم.

(٣) قوله: «وهذه الصيغ... إلخ» أي وكذلك رأينا العرب يستعملون هذه الصيغ للعموم والخصوص جميعاً، بل استعمالهم لها في الخصوص أكثر، فقلما وجد في الكتاب والسنة والكلمات المطلقة في المحاورات ما لا يتطرق إليه التخصيص، فمن زعم أنه مجاز في الخصوص حقيقة في العموم كان كمن قال: هو حقيقة في الخصوص مجاز في العموم، والقولان متقابلان فيجب تدافعهما والاعتراف بالاشتراك.

وهذا الدليل كما تراه ليس بدليل بل غايته أنه يرجع إلى المطالبة بالدليل، لأن العرب تستعمل الحقيقة والمجاز كما تستعمل اللفظ المشترك، ولم تقيموا دليلاً =

الخصوص أكثر في الكتاب والسنة، وليس أحدهما أولى من الآخر، فهما قولان متقابلان فيجب تدافعهما والقول والاعتراف بالاشتراك، ولأنه يحسن الاستفهام^(١) فلو قال: من دخل داري فاعطه درهماً، حسن أن يقول وإن كان كافراً فاسقاً، ولو عم اللفظ لما حسن أن يستفسر.

ولنا دليان أحدهما: إجماع الصحابة رضي الله عنهم، فإنهم مع أهل اللغة بأجمعهم أجروا ألفاظ الكتاب والسنة على العموم إلا ما دل على تخصيصه دليل، فإنهم كانوا يطلبون دليل الخصوص لا دليل العموم، فعملوا بقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِيْ أَوْلَادِكُمْ﴾، واستدلوا به على إرث فاطمة حتى نقل أبو بكر: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث، ما تركنا صدقة»، وأجروا السارق والسارقة، والزاني والزانية، ومن قتل مظلوماً، وذروا ما بقي من الربا، ولا تقتلوا أنفسكم، ولا تقتلوا الصيد، ولا تنكح المرأة على عمتها، ومن أغلق بابيه فهو آمن، ولا يرث القتلى، وغير ذلك مما لا يحصى على العموم.

= على أن هذا ليس من قبيل المجاز والحقيقة، بل طالبت بالدليل على أن هذا ليس من المشترك.

(١) قوله: «ولأنه يحسن الاستفهام» هذا دليل رابع لهم حاصله: أنه كما يحسن الاستفهام في قوله: افعل، أنه للوجوب أو الندب، فيحسن الاستفهام في صيغ الجمع أنه أريد به البعض أو الكل، فإنه إذا قال السيد لعبده: من أخذ مالي فاقتله، يحسن أن يقول: وإن كان أباك أو ولدك؟ فيقول: لا أو نعم. ويقول: من أطاعني فأكرمه، فيقول: وإن كان كافراً أو فاسقاً؟ فيقول: لا أو نعم، فكل ذلك مما يحسن، فلو قال: اقتل كل مشرك فيقول والمؤمن أيضاً أقتله أم لا؟ فلا يحسن هذا الاستفهام لظهور التجوز به عن الخصوص، وتعجيل القرى أن يقال: المجاز إذا كثر استعماله كان للمستفهم الاحتياط في طلبه، أو يحسن إذا عرف من عادة المتكلم أنه يبين الفاسق والكافر وإن أطاعه، ويسامح الأب في بذل المال، والقرينة تشهد للخصوص، واللفظ يشهد للعموم، ويتعارض ما يورث الشك فيحسن الاستفهام.

ولما نزل قوله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِي الْقَاعِدُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾، قال ابن أم مكتوم: إني ضرير البصر، فنزل: ﴿غَيْرُ أُولَى الضَّرَرِ﴾، فعقل الضرير وغيره من عموم اللفظ، ولما نزل: ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾، قال ابن الزبيري: لأخصم محمدًا، فقال له: قد عُبِدَت الملائكة والمسيح أفيدخلون النار؟ فنزل: ﴿إِنَّ الَّذِينَ سَبَقَتْ لَهُمْ مِنَّا الْحُسْنَىٰ أُولَٰئِكَ عَنْهَا مُبْعَدُونَ﴾، فعقل العموم ولم ينكر عليه حتى بين الله تعالى المراد من اللفظ، ولما أراد أبو بكر قتال مانعي الزكاة قال له عمر: كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله ﷺ: «أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا لا إله إلا الله»؟ الحديث، فلم ينكر أبو بكر احتجاجه، بل قال: أليس قد قال إلا بحقها، والزكاة من حقها.

واختلف عثمان وعلي في الجمع بين الأختين^(١)، فاحتج عثمان بقوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، واحتج علي بعموم قوله تعالى: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾، ولما سمع عثمان بن مظعون قول لبيد: «وكل نعيم لا محالة زائل»

قال له: كذبت إن نعيم الجنة لا يزول. وهذا وأمثاله مما لا ينحصر كثرة يدل على اتفاقهم على فهم العموم من صيغته.

والإجماع حجة، ولو لم يكن إجماعهم حجة لكان حجة من حيث أنهم أهل اللغة وأعرف بصيغتها وموضوعاتها.

المسلك الثاني: أن صيغ العموم يحتاج إليها^(٢) في كل لغة، ولا

(١) قوله: «في الجمع بين الأختين» أي في ملك اليمين.

(٢) قوله: «إن صيغ العموم يحتاج إليها» دليل المقدمة الأولى إن اللغة إنما جعلت للإبانة عما في نفوس العقلاء، وكما يحتاج العاقل إلى البيان عن المسمى الخاص كالرجل ونحوه كذلك يحتاج إلى البيان عن المسمى العام كالرجال ونحوهم، لأن =

تختص بلغة العرب، فيبعد جداً أن يغفل عنها جميع الخلق فلا يضعونها مع الحاجة إليها. ويدل على وضعه توجه الاعتراض على من عصى الأمر العام وسقوطه عن أطاع، ولزوم النقص والخلف على الخبر العام، وبناء الاستحلال والأحكام على الألفاظ العامة.

فهذه أربعة أمور تدل على الغرض، وبيانها: أن السيد إذا قال لعبده من دخل داري فاعطه رغيماً فأعطى كل داخل لم يكن للسيد أن يعترض عليه، ولو قال: لم أعطيت هذا وهو قصير؟ وإنما أردت الطوال، فقال: ما أمرتني بهذا، وإنما أمرتني بإعطاء كل داخل، فعرض هذا على العقلاء، رأوا اعتراض السيد ساقطاً، وعذر العبد متوجهاً، ولو أن العبد حرم واحداً فقال له السيد: لِمَ لَمْ تعطه؟ فقال: لأن هذا أسود، ولفظك ما اقتضى العموم، فيحتمل أنك أردت البيض، استوجب التأديب عند العقلاء، وقيل له: مالك وللنظر إلى اللون وقد أمرت بإعطاء كل داخل؟

وأما النقص: فإنه لو قال ما رأيت أحداً، وكان قد رأى جماعة، كان كلامه خلفاً ومنقوضاً وكذباً، ولذلك قال الله تعالى: ﴿قَالُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِّن شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَىٰ﴾، وإنما أورد هذا نقضاً على كلامهم، فإن لم يكن هذا عاماً فلم أورد النقص عليهم؟ فلعلهم أرادوا غير موسى، فلم لزوم دخول موسى تحت اسم البشر؟ وأما إثبات الاستحلال والأحكام فإذا قال: أعتقت عبيدي وإمائي ومات عقيبه جاز لمن سمع أن يزوج عبيده ويتزوج من إمائه بغير رضا الورثة، ولو قال: العبيد

= الكل يخطر في النفوس ويتعلق الغرض ببيانه، ودليل قوله: «فيبعد جداً... إلخ» أنه يمتنع في العادة إخلال الواضع بوضع صيغ العموم لأننا فرضناه حكيماً، فلو أحل بهذه المصلحة العامة لم يكن حكيماً، هذا خلف، وعلى فرض أن واضع اللغة هو الله تعالى لا يلزم مما قلناه وجوب الصلاح والأصلح عليه، لأن اللغة من مقدمات التكليف الذي لا يمكن إلا به، فلو كلفهم بدونه لزوم تكليف ما لا يطاق.

الذين في يدي ملك فلان، كان إقراراً محكوماً في الكل، ولو ادعى على رجل ديناً فقال: ما لك عليّ شيء، كان إنكاراً لدعواه، ولو حلف على ذلك برىء في الحكم، ولو كان له عليه دين فحلف هذه اليمين كان كاذباً آثماً.

وبناء أمثال هذه الأحكام على العموم لا ينحصر. فإن قيل: إنما ثبت هذا الذي ذكرتموه بالقرائن لا بمجرد اللفظ، قلنا: هذا باطل، فإنه لو قدر انتفاء القرائن لفهم العموم، فإنه لو قدر أن سيداً أمر عبداً له لم يعرف له عادة، ولا عاشره زماناً بأمر عام، ولا يعلم له غرض في إثباته وانتفائه، لتمهد عذره في العمل بعمومه وتوجه إليه اللوم بترك الامتثال، ولوقال: كل عبد لي حر، ولم تعلم منه قرينة أصلاً حكماً بحرية الكل، وتقدير قرينة ههنا كتقدير القرينة في سائر أنواع أدلة الكتاب والسنة، وهذا يبطلها بأسرها، ولأن اللفظ لو لم يكن للعموم لخلا عن الفائدة واختلت أوامر الشرع العامة كلها، لأن كل واحد يمكنه أن يقول: لم أعلم أنني مراد بهذا اللفظ، وفي هذا اللفظ دلالة على أنني مراد به ولا يلزمني الامتثال، وكذلك النواهي يقول: لست مخاطباً بالنهي لعدم دلالة على العموم في حقي، فتختل الشريعة وتبطل دلالة الكتاب والسنة، ولا يصح من أحد الاحتجاج بلفظ عام في صورة خاصة لعدم دلالتها عليها، ولا يقدر أحد أن يأمر جماعة ولا ينهاهم ولا يذكر لهم شيئاً يعمهم بلفظ واحد، وهذا باطل يقيناً وفاسد قطعاً، فوجب إطراره.

وأما حجة الواقفية فحاصلها مطالبة بالدليل وليس بدليل ثم قد ذكرنا وجه الدليل على التعميم وإنها إنما تستعمل على الخصوص مع قرينة، وإنما حسن الاستفسار عن الفاسق لأنه يفهم من الإعطاء الإكرام، ويفهم من عادة الناس أنهم لا يكرمونهم، فلتوهم القرينة المخصصة حسن السؤال، ولذلك لم يحسن في بقية الصفات، ولأنه لو لم يراجع وأعطى الفاسق لكان عذره متمهداً، ثم أنه إنما حسن الاستفهام لظهور التجوز به عن الخصوص، فلذلك كان للمستفهم الاحتياط في طلبه، ولهذا دخل

التوكيد في الكلام لرفع اللبس وإزالة الاتساع، ولهذا يحسن الاستفهام في الخاص، فإذا قال: رأيت الخليفة، قيل له: أنت رأيته؟

فصل

وقد قال قوم بالعموم إلا فيما فيه الألف واللام^(١)، وقال آخرون بالعموم إلا في اسم الواحد^(٢) بالألف واللام، وقال بعض النحويين المتأخرين^(٣) في النكرة في سياق النفي: لا تعم إلا أن تكون فيه «من» مظهرة، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ إِلَهٍ إِلَّا اللَّهُ﴾، أو مقدرة كقوله: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾، بدليل أنه يحسن أن يقال: ما عندي رجل بل رجلان^(٤)، ومن أنكر

(١) قوله: «إلا فيما فيه الألف واللام» أي الحرفية لا الإسمية، فإن الداخلة على أسماء الفاعلين والمفعولين موصولة، واختلف في الداخلة على الصفة المشبهة، والصحيح إنها حرف تعريف كالداخلة على اسم التفضيل، وحاصله: أن الألف واللام الحرفية تفيد العموم إذا دخلت على الجمع، سواء كان سالماً أو مكسراً، وسواء كان من جموع القلة أو الكثرة، وكذا إذا دخلت على اسم الجمع كركب وصحب وقوم ورهط، وكذا إذا دخلت على اسم الجنس، وقد اختلف في اقتضاها للعموم إذا دخلت على هذه المذكورات على مذاهب:

الأول: أنه إذا كان معهوداً حملت على العهد، فإن لم يكن، حملت على الاستغراق، وإليه ذهب جمهور أهل العلم.

الثاني: أنها تحمل على الاستغراق إلا أن يقوم دليل على العهد.

الثالث: أنها تحمل عند فقد العهد على الجنس من غير استحقاق، حكاه صاحب الميزان عن أبي علي الفارسي وأبي هاشم والراجح المذاهب الأول.

(٢) قوله: «إلا في اسم الواحد» كقولهم: الدينار خير من الدرهم.

(٣) قوله: «وقال بعض النحويين... إلخ» نسب في تحرير المنقول هذا القول إلى أبي البقاء.

(٤) قوله: «بدليل أنه يحسن... إلخ» تقرير حجته أنه يحسن أن يقال ما عندي رجل بل رجلان، ولا يحسن أن يقول ما عندي من رجل بل رجلان، وذلك يدل على أن ما عندي من رجل يعم لامتناع إثبات الزيادة عليه لإفضائه إلى التناقض في عرف =

أن الألف واللام للاستغراق قال: يحتمل أن تكون للمعهود^(١)، ويحتمل أن تكون للاستغراق، ويحتمل أنها لجملة من الجنس، فما دليل التعميم؟ ثم وإن سلم في البعض^(٢) فما قولكم في جمع القلة؟ وهو ما ورد على وزن الأفعال كالأحمال، والأفعل كالأكلب والأكعب، والأفعله كالأرغفة، والفعله

= اللسان، وإن ما عندي رجل لا يعم لجواز الزيادة عليه وعدم إفضائه إلى التناقض في عرف اللسان، ولا فرق بين الصورتين إلا لإثبات من وعدمه، فدل على أنها هي المؤثرة في العموم في هذا الباب، ويلحق بثبوتها تحقيقاً ثبوتها تقديراً لاشتراكهما في المعنى، وسر هذا التقدير أن «من» موضوعة للدلالة على الجنس، فإذا دخل النفي عليها تحقيقاً أو تقديراً كما سبق مثاله أفاد نفي الجنس وهو معنى الاستغراق والعموم، وإذا لم يدخل عليها لم يفد نفي الجنس بل نفي الشخص المذكور مبهماً، مثاله: ما في الدار من رجل، يقتضي نفي جنس الرجال من الدار، وما في الدار رجل، يقتضي نفي رجل واحد مبهم من جنس الرجال، ولذلك جاز أن يخبر بإثبات زيادة عليه نحو: بل عندي رجلان وأكثر، ومن ثم وجب بناء «لا» مع النكرة بعدها نحو: لا رجل في الدار، قالوا: لأن هذا جواب سائل سؤال، فقال: هل من رجل في الدار؟ والجواب يكون طبق السؤال، فتقدير الجواب: لا من رجل في الدار، لكن حذفت «من» من الجواب لدلالاتها عليه في السؤال، ثم ضمن الكلام معناها فبني، كما أن خمسة عشر لما تضمنت معنى واو العطف في خمسة وعشرة بنيت، لأن الاسم إذا تضمن معنى الحرف أشبه الحرف من جهة إفادته معناه، فبني كما يبني الحرف.

(١) قوله: «يحتمل أن تكون للمعهود» نحو لقيت دابة فركبت الدابة، وقوله تعالى: ﴿كما أرسلنا إلى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول﴾ أي الرسول المعهود في الخطاب، ومثال الاستغراق ﴿إن المتقين في جنات ونهر﴾ ومثال كونها لجملة من الجنس: شربت الماء وأكلت الخبز، والمراد بعضه بالضرورة، قالوا: فإذا كانت تستعمل في هذه المعاني فبأي شيء تختص في إفادة العموم، وهل ذلك إلا ترجيح بلا مرجح؟

(٢) قوله: «وإن سلم في البعض» أي: وإن سلمنا لكم العموم في بعض ما دخل عليه الألف واللام فما تقولون في جمع القلة إذا دخل عليه الألف واللام؟ فإنه ليس بعام لظهوره في العشرة فما دونها.

كالصبية، فقد قال أهل اللغة إنه للتقليل وهو ما دون العشرة، وقال ناس بالتعميم إلا في لفظ المفرد المحلى بالألف واللام^(١) لأنه لفظ واحد، والواحد ينقسم إلى واحد بالنوع وواحد بالذات^(٢)، فإذا دخله التخصيص علم أنه ما أراد الواحد بالنوع، فانصرف إلى الواحد بالذات.

قلنا: ما ذكرناه من الاستدلال^(٣) جاز فيما فيه الألف واللام، وفي النكرة في سياق النفي، فإنه إذا قال لعبده: أعط الفقراء والمساكين^(٤)، واقتل المشركين، واقطع السارق والسارقة، وارجم الزانية والزاني، ولا تؤذ مسلماً، ولا تجعل مع الله إلهاً، واقتصر عليه وانتفت القرائن^(٥)، جرى فيه حكم الطاعة والعصيان، وتوجه الاعتراض^(٦) وسقوطه، ولو قال: والله لا أكل رغيفاً، حنت إذا أكل رغيفين، وقد قال الله تعالى: ﴿مَا اتَّخَذَ صَاحِبَةً - وَلَمْ يَكُنْ لَمْ كُفُوا أَحَدٌ - وَلَا يَظْلِمُ رَبُّكَ أَحَدًا - إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ - وَمَنْ

(١) قوله: «إلا في لفظ المفرد المحلى» كالسارق والسارقة، والمؤمن والفاسق، والعبد والحر.

(٢) قوله: «والواحد ينقسم... إلخ» هذا من تمتة استدلالهم وحاصله: أن الاسم المفرد إذا دخل عليه الألف واللام ينقسم إلى ما يتميز فيه لفظ الواحد عن الجنس بالهاء، كالتمر والتمر، والبر والبر، وما لا يتميز بالهاء ينقسم إلى ما يتشخص ويتعدد، كالدينار والرجل، حتى يقال: دينار واحد، ورجل واحد، وإلى ما لا يتشخص واحد منه كالذهب، إذ لا يقال: ذهب واحد، فهذا لاستغراق الجنس، فقولهم: واحد بالنوع كالبر والتمر، وواحد بالذات كالبر والتمر، فإذا تخصص الواحد بالنوع كقولنا أخذت الدينار الواحد انصرف إلى الواحد بالذات.

(٣) قوله: «ما ذكرناه من الاستدلال» أي عند قولنا ولنا دليلان.

(٤) قوله: «اعط الفقراء والمساكين» مثال لما كان له واحد من لفظه، والسارق والزاني لما كان لفظه واحداً وهو دال على العموم، ولا تؤذ مسلماً مثال للنكرة في سياق النفي.

(٥) قوله: «وانتفت القرائن» أي الدالة على التخصيص.

(٦) قوله: «وتوجه الاعتراض» على العبد إن لم يمثل، وسقوط الاعتراض إن امتثل.

لَمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُورٍ»، ولا يحل أن يقال في مثل هذا أن اللفظ ما اقتضى التعميم.

وقولهم: أن الألف واللام للمعهود، قلنا: إنما ينصرف إلى المعهود عند وجوده^(١)، وما لا معهود فيه يتعين حمله على الاستغراق، وهذا لأن الألف واللام للتعريف، فإذا كان ثم معهود فحمل عليه حصل التعريف، وإن لم يكن ثم معهود فصرف إلى الاستغراق حصل التعريف أيضاً، وإن صرف إلى أقل الجمع أو إلى واحد لم يحصل التعريف، وكان دخول اللام وخروجها واحداً، ولأنهما إذا كانا للعهد استغرقا جميع المعهود، فإذا كانا للجنس يجب أن يستغرقا.

وأما جمع القلة فإن العموم إنما يتلقى من الألف واللام، ولهذا استفيد من لفظ الواحد في مثل السارق والسارقة، والدينار أفضل من الدرهم، وأهلك الناس الدينار والدرهم، ولذلك صح توكيده بما يقتضي العموم، وجاز الاستثناء منه، كقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ (٢) إِلَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا، والاستثناء إخراج ما لولاه لدخل تحت الخطاب.

فقوله: إنه يصح أن يقول ما عندي رجل بل رجلان، قرينة لفظية تدل على أنه استعمل لفظ العموم في غير موضوعه، ولا يمنع ذلك من حمله على موضوعه عند عدم القرينة، كما أن لفظة الأسد إذا استعملت في الرجل الشجاع بقرينة لا يمنع من استعمالها في موضوعها وحملها عليه عند

(١) قوله: «قلنا إنما ينصرف إلى المعهود... إلخ» بيانه: أن من قال شربت الماء علمنا بقرينة العقل أنه إنما يريد بعض الماء، وهو قدر ما يذهب عطشه لاستحالة أن يشرب كل ماء في الأرض، بل في الوجود، فإن لم يوجد معهوداً وجب صرفها إلى الجنس وهو المراد بالعموم، فاستعمالها في المعهود وبعض الجنس بالقرينة لا بالوضع حتى يكون صرفها إلى العموم تحكماً.

الإطلاق. وأما لفظة «من»^(١) فهي من مؤكدات العموم وتمنع من استعماله في مجازة، ولتاثيرها في التأكيد ومنعها من التوسع واستعمال اللفظ في غير العموم تطرق الوهم إلى القائل بنفي التعميم فيما خلت منه.

فصل^(٢)

أقل الجمع ثلاثة^(٣)، وحكي عن أصحاب مالك وابن داود وبعض النحويين وبعض الشافعية أن أقله اثنان، لقوله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ﴾^(٤) فَلِأُمِّهِ السُّدُسُ، ولا خلاف في حجبها باثنين، وقد جاء ضمير الجمع للاثنيين في: ﴿هَٰذَا خَصَمَانِ اخْتَصَمُوا﴾^(٥)، ﴿وَهَلْ أَتَاكَ نَبْوًا الْخَصْمِ إِذْ سَوَّرُوا

(١) قوله: «وأما لفظة من» أي في مثل: ما جاءني من رجل، فليست هي المفيدة للعموم، وإنما هي لتأكيد العموم الحاصل من وقوع النكرة في سياق النفي، وفائدتها منع استعمال اللفظ في مجازة، وقوله: «ولتاثيرها... إلخ» متعلق بتطرق الذي هو فعل ماضٍ، وهو بيان لأن من قال: إذا خلت النكرة في سياق النفي عن معنى العموم كان واهماً في مقاله لا تحقيق له فيما زعم.

(٢) قوله: «فصل» لما انتهى الكلام في حد العام ومراتبه وإثباته بالحجة ودفع شبه النفاة له على ما مر وكان ذلك كالقاعدة الكلية للباب ذكر مسائل كالجزئيات له ونظمها في فصول.

(٣) قوله: «أقل الجمع ثلاثة» يؤخذ من تحرير المنقول أن محل الخلاف في غير لفظ جمع ونحن وقلوبكما مما في الإنسان منه شيء واحد فإنه وفاق، قلت: وهو قول سديد، لأن قاعدة اللغة أن كل اثنين أضيفا إلى متضمنهما يجوز فيه ثلاثة أوجه: الجمع على الأنصَح، نحو: قطعت رءوس الكبشين، ثم الأفراد كرأس الكبشين، ثم التثنية كرأسي الكبشين.

(٤) قوله: «فإن كان له إخوة» أثبت للأُم السدس مع الإخوة وهم جمع، والجمهور على أنها تحجب من السدس إلى الثلث بأخوين فدل على أنهما جمع.

(٥) قوله: «هذان خصمان... إلخ» خصمان مثني والضمير في اختصموا ضمير جمع وقد رده إلى خصمان، والضمير يجب أن يطابق ما يرجع إليه، فدل على أن خصمان مطابق لضمير الجمع، وذلك يقتضي كونه جمعاً، فإذا خصمان جمع وهو مثني، فالمثني أقل الجمع لأن ما قبله إلا الواحد وليس بجمع بالإجماع.

﴿الْمُحْرَبَ﴾، وكانوا اثنين^(١)، ﴿وَلَا تَأْيِسْنَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَفَنَتَلَوُا﴾^(٢)، ﴿إِنْ نُّوْبًا إِلَى اللَّهِ فَقَدْ صَغَتْ قُلُوبُكُمَا﴾^(٣).

وقال النبي ﷺ: «الاثنان فما فوقهما جماعة»^(٤)، ولأن الجمع مشتق من جمع الشيء إلى الشيء وضمه إليه^(٥)، وهذا يحصل في الاثنین. وأما ما روي عن ابن عباس رضي الله عنه^(٦) أنه قال لعثمان رضي الله عنه: حجت الأم بالاثنين من الإخوة، وإنما قال الله تعالى: ﴿فَإِنْ كَانَ لَهُ إِخْوَةٌ

(١) قوله: «وكانوا اثنين» أي بدليل قوله تعالى حكاية: ﴿خصمان بغي بعضنا على بعض﴾ إلى قوله: ﴿إِنْ هَذَا أَخِي لَهُ تِسْعٌ وَتِسْعُونَ نَعْمَةً وَلِي نَعْمَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ وقد رد ضمير الجمع إلى الاثنين.

(٢) قوله: «اقتتلوا» أي فرد إلى المثنى ضمير الجمع.

(٣) قوله: «قلوبكما» جمع القلوب والخطاب لاثنتين، فدل على أنهما جمع.

(٤) قوله: «الاثنان... إلخ» أخبر عن الاثنين بأنهما جماعة، وهو نص في المقصود وهو ﷺ من أهل اللغة.

(٥) قوله: «ولأن الجمع... إلخ» بيانه: أن معنى الجمع الضم، وهو حاصل في التثنية إذ التثنية ضم اسم إلى مثله، والجمع ضم اسم إلى أكثر منه، وذلك يفيد أن التثنية نوع جمع باعتبار القدر المشترك بينهما وهو الضم، كما أن الإنسان نوع حيوان باعتبار المشترك بينهما وهو الحيوانية، فثبت بهذه الوجوه أن التثنية أقل الجمع.

(٦) قوله: «وأما ما روي عن ابن عباس» الحديث رواه البيهقي وابن حزم محتجاً به وغيرهما بإسناد جيد إلى ابن أبي ذئب عن شعبة مولى ابن عباس عنه. وشعبة هذا هو ابن دينار مولى ابن عباس أبو عبدالله المدني، قال أحمد: ما أرى فيه بأساً، واختلف قول ابن معين فيه، وقال مالك: ليس بثقة، وقال أبو زرعة: ضعيف، وقال النسائي: ليس بقوي، قال الواقدي: مات في خلافة هشام له عنده فرد حديث. ثم إن قوله: «وأما ما روي... إلخ» فهكذا رأيته فيما ظفرت به من النسخ، وظهره أنه من كلام الخصم وليس بجيد، والصواب أن يبدل، وأما بقوله: ولنا لأنه قال بعد ذلك دليل آخر فتنبه.

فَلَا تُمِرُّهُ السُّدُسُ»، وليس الأخوان بإخوة في لسانك ولا في لسان قومك، فقال له عثمان: لا أنقض أمراً كان قبلي وتوارثه الناس ومضى في الأمصار، فعارفه على أنه في لسان العرب ليس بحقيقة في الاثنين، وإنما صار إليه للإجماع.

دليل آخر: أن أهل اللسان فرقوا بين الأحاد والثنية والجمع، وجعلوا لكل واحد من هذه المراتب لفظاً وضميراً مختصاً به، فوجب أن يغاير الجمع الثنية كمغايرة الثنية الأحاد، ولأن الاثنين لا ينعت بهما الرجال والجماعة في لغة أحد، فلا تقول: رأيت رجالاً اثنين، ولا جماعة رجلين، ويصح أن يقال: ما رأيت رجالاً، وإنما رأيت رجلين، ولو كان حقيقة فيه لما صح نفيه. وما احتجوا به فغايتة أنه جاز التعبير بأحد اللفظين عن الآخر مجازاً، كما عبر عن الواحد بلفظ الجمع في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ - إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ﴾، ثم إن الطائفة والخصم يقع على الواحد والجمع والقليل والكثير^(١)، فرد الضمير إلى الجماعة الذين اشتمل عليهم لفظ الطائفة والخصم.

وأما قوله: الاثنين جماعة^(٢)، فأراد في حكم الصلاة وحكم انعقاد

(١) قوله: «يقع على الواحد والجمع... إلخ» تقول: هذا رجل خصم ورجلان خصم ورجال خصم لأنه من باب الوصف بالمصدر نحو: رجل ضيف ورجال ضيف، وإذا كان الخصم والطائفة يقعان على القليل والكثير لم يبق في الآية حجة على أن الاثنين أقل الجمع، وكذلك الكلام في هذان خصمان، لأنها نزلت في علي بن أبي طالب وعمه حمزة وعبيدة بن الحارث حين بارزوا عتبة بن ربيعة وأخاه وابنه والوليد يوم بدر، فكل خصم من الخصمين في الآية ثلاثة، فهما جميعاً ستة، فجمع الضمير باعتبار الأفراد وهي ستة، وثنية الضمير باعتبار الكفر والإيمان اللذين اختصما فيهما.

(٢) قوله: «وأما قوله الاثنين جماعة» فالمراد حصول فضيلة الصلاة جماعة من حيث الحكم الشرعي لا من حيث اللفظ اللغوي، لأن الشارع إنما يبين الأحكام التي بعث لبيانها لا اللغات التي عرفت من غيره.

الجماعة، لأن كلام النبي ﷺ يحمل على الأحكام لا على بيان الحقائق. وقولهم: أنه جمع شيء إلى شيء، قلنا: الأسماء في اللغة لا يلزم فيها حكم الاشتقاق على ما مضى^(١).

فصل

إذا ورد لفظ العموم على سبب خاص لم يسقط عمومه^(٢)، كقوله عليه السلام حين سئل أنتوضأ بماء البحر في حال الحاجة قال: «هو الطهور ماؤه». وقال مالك وبعض الشافعية: يسقط عمومه^(٣)، إذ لو لم يكن للسبب

(١) قوله: «قلنا الأسماء... إلخ» هذا الجواب غير مقنع لما تقدم من القول بجواز لزوم حكم الاشتقاق في الأسماء، والجواب الصحيح أن يقال: هذا القياس ههنا فاسد لأنه مبني على أن اللغة في تسمية الجمع المتفق عليه هي الضم المطلق وهو ممنوع، بل هو ضم خاص وهو ضم شيء إلى أكثر منه وحينئذ يمتنع قياس التشية عليه أو يبقى قياساً شبيهاً ضعيفاً لا يعاب به.

وأما طرد الاشتقاق فإن الاشتقاق يلاحظ فيه خصوصية المحل وحينئذ يمتنع طرده، وإلا لصح أن يسمى الجمل ضعيفاً، وكل مدبر دبرائاً، وكل مستقر لشيء قارورة، لوجود الضيغم والإدبار والاستقرار وهو باطل.

تنبيه: فائدة هذه المسألة أن كل حكم علق على جمع فإنه لا يحصل إلا بثلاثة منه على المشهور، مثل أن يقول: لله علي أن أتصدق بدراهم، أو أصوم أياماً ونحو ذلك، أو حلف بالطلاق ليتزوجن زوجات، أو قالت له زوجته: طلقني على دراهم أو اخلعني على ما في يدي من الدراهم. ولم يكن في يدها شيء، أو قال لها: أنت طالق طلاقات، أو أقر لغيره بدراهم أو دنانير مطلقة وتعذر البيان من جهة المقر إلى غير ذلك من الأحكام، يلزمه الإتيان بثلاثة مما ذكر على المشهور ما لم يدل دليل خارج على مقدار من العدد معين، وقياس قول الخصم يكفيه اثنان.

(٢) قوله: «إذا ورد لفظ العموم... إلخ» هذه المسألة يترجمها جماعة من علماء الأصول بقولهم: العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب.

(٣) قوله: «وقال مالك... إلخ» ذكر القرافي في التنقيح: أن العموم إذا كان مستقلاً دون سببه فهو على عمومه عند أكثر المالكية خلافاً للشافعي والمزني، وعن مالك =

تأثير لجاز إخراج السبب بالتخصيص من العموم^(١)، ولما نقله الراوي لعدم فائدته^(٢)، ولما أخر بيان الحكم إلى وقوع الواقعة^(٣)، ولأنه جواب والجواب يكون مطابقاً للسؤال^(٤).

ولنا: أن الحجة في لفظ الشارع لا في السبب^(٥)، فيجب اعتباره^(٦) بنفسه في خصوصه وعمومه، ولذلك لو كان أخص من السؤال لم يجز

= فيه روايتان. وقال في الشرح: فيه ثلاثة مذاهب: الأول: يختص بسببه، الثاني: لا يختص، الثالث: الفرق بين المستقل وغيره، فالمستقل: لا يختص بسببه كقصة عويمر حيث قذف امرأته فنزلت ﴿والذين يرمون أزواجهم﴾ الآية، وغير المستقل يختص كقوله عليه السلام: «أينقص الرطب إذا جف؟» قالوا: نعم، قال: فلا إذن. فقوله: لا إذن، كلام غير مستقل فيجب ضمه إلى السؤال، ويصير تقديره: لا يباع الرطب بالتمر لأنه ينقص إذا جف.

(١) قوله: «إذن لو لم يكن... إلخ» حاصله: أنهم قالوا لولا اختصاص الحكم بسببه الخاص لجاز إخراج السبب بالتخصيص، لكن لا يجوز إخرجه بالتخصيص وذلك يدل على اختصاص الحكم به.

(٢) قوله: «ولما نقله الراوي... إلخ» أي لولا اختصاص الحكم بسببه لما نقل الراوي السبب، لأن نقله على هذا التقدير يكون عديم الفائدة، إذ لا فرق بين نقله وعدم نقله في عموم الحكم، لكن لما نقل الرواة أسباب الأحكام وحافظوا على نقلها دل ذلك على اختصاص الحكم.

(٣) قوله: «ولما أخر بيان الحكم... إلخ» أي لولا اختصاص الحكم بسببه لما أخر بيان الحكم إلى وقوع السبب، بل كان يكون تقديم بيان الحكم قبل وقوع سببه أولى ليصادف السبب عند وقوعه حكماً ميبناً مستقراً، لكن التقدير أن بيان الحكم تأخر إلى حين وقوع سببه فدل على اختصاصه به.

(٤) قوله: «ولأنه جواب... إلخ» أي أن الحكم الوارد على سبب جواب له، وجواب السؤال يجب أن يكون مطابقاً له، وإنما يكون ذلك باختصاص الحكم بمحل السبب فهذه أربعة أدلة لهم.

(٥) قوله: «ولنا أن الحجة... إلخ» هذا شروع في نقض أدلة الخصم.

(٦) قوله: «فيجب اعتباره» أي اعتبار لفظ الشارع.

تعميمه لعموم السؤال، ولو سألت امرأة زوجها الطلاق فقال: كل نسائي طواقن طلقن كلهن لعموم لفظه وإن خص السؤال، ولذلك يجوز أن يكون الجواب معدولاً عن سنن^(١) السؤال، فلو قال قائل: أيحل أكل الخبز والصيد والصوم؟ فيجوز أن يقول: الأكل مندوب، والصوم واجب، والصيد حرام، فيكون جواباً وفيه وجوب وندب وتحريم.

والسؤال وقع عن الإباحة، وكيف ينكر هذا وأكثر أحكام الشرع نزلت على أسباب؟ كنزول آية الظهار في أوس بن الصامت، وآية اللعان في هلال بن أمية، ونحو هذا.

ولا يلزم من وجوب التعميم جواز تخصيص السبب^(٢)، فإنه لا خلاف في أنه بيان الواقعة، وإنما الخلاف هل هو بيان لها خاصة أم لها ولغيرها؟ فاللفظ يتناولها يقيناً، ويتناول غيرها ظناً، إذ لا يستل عن شيء فيعدل عن بيانه إلى بيان غيره إلا أن يجيب عن غيره بما ينبه على محل السؤال، كما قال لعمر لما سألته عن القُبلة للصائم: «أرأيت لو تمضمضت». ولهذا كان نقل الراوي للسبب مفيداً لبيان به تناول اللفظ له يقيناً فيمتنع من

(١) قوله: «عن سنن» بفتحيتين أي طريق السؤال.

(٢) قوله: «ولا يلزم... إلخ» أي أن كون الجواب عاماً لا يلزم منه أن يكون السبب مخصصاً، لأن اللفظ يتناول محل السبب يقيناً على ما بينه المصنف فيما بعد، على أننا نجاري الخصم ونلتزم جواز تخصيص محل السبب إذا قام دليله، إذ التخصيص إنما يكون بدليل، ولو قام الدليل الشرعي على أن اللعان غير مشروع في حق هلال بن أمية، وحكم الظهار غير مشروع في حق أوس بن الصامت لجواز، ولم يلزم منه محال عقلاً ولا شرعاً، وتعطل قضيتهما غير لازم، لجواز أن يحكم الشرع فيهما بحكم غير اللعان والظهار بحسب ما يرد به أمر الشرع، ولو سلمنا تعطل قضيتهما من حكم لم يمتنع، لجواز ردهما في ذلك إلى ما قبل الشرع من عدم الشرع حتى يرد الشرع بحكم، لكن يلزم من هذا تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز.

تخصيصه، وفيه فوائد آخر من معرفة أسباب النزول والسير والتوسع في الشريعة.

وقولهم: لم آخر بيان الحكم؟ قلنا: الله أعلم بفائدته في أي وقت يحصل، لا يستل عما يفعل، ثم لعله أخره إلى وقت الواقعة لوجوب البيان في تلك الحال، أو للطف ومصلحة للعباد داعية إلى الانقياد لا تحصل بالتقديم ولا بالتأخير، ثم يلزم بهذه العلة اختصاص الرجم بماعز وغيره من الأحكام.

وقولهم: تجب المطابقة، قلنا: يجب أن يكون متناولاً له^(١)، أما أن

(١) قوله: «قلنا يجب أن يكون متناولاً... إلخ» بيانه أن نقول: إن عنيتم بمطابقة الحكم سببه أن لا يكون أعم منه ولا أخص فلا نسلم ذلك، وإن عنيتم بالمطابقة أن يكون الجواب متناولاً محل السؤال والسبب فهو صحيح، لكنه لا ينافي كون الجواب أعم من سببه، إذ لا يبعد أن يقصد الشارع بالزيادة عن محل السبب تمهيد الحكم وتقريره في المستقبل، كما إذا قيل زنا فلان أو سرق فقال: من زنا فارجموه ومن سرق فاقطعوه، فإن فلاناً قد دخل في عموم «من» وتناوله الجواب، ولم يناف ذلك تقريره حكم القطع في حق غيره.

تنبيه: إذا لم يكن الجواب مستقلاً بدون السؤال كان في عمومه وخصوصه تابعاً للسؤال، مثل أن يسأل سائل هل يتوضأ بماء البحر؟ فيقال له: نعم، وهذا لا نزاع فيه، وإنما النزاع فيما إذا بني عام مستقل على سبب خاص، سواء كان ذلك السبب سؤالاً كقوله ﷺ لما سئل عن بثر بضاعة: «خلق الله الماء طهوراً لا ينجسه إلا ما غير لونه أو طعمه أو ريحه»، أم لم يكن سؤالاً كما روي أنه مر بشاة ميمونة فقال: «أيما إهاب دبغ فقد طهر، ففي هاتين الصورتين المعتبر عموم اللفظ عند الأكثر.

وقال الشافعي: لا عبرة بعموم اللفظ إنما المعتبر خصوص السبب، وظاهر هذا أن الشافعي يقصر الحكم على السبب فقط فلا يتعداه عنده إلى غيره، وهذا لا يظن بمثل الشافعي، وإنما يقول بعمومه من جهة ثانية وهي أن ترك الاستفصال في حكاية الحالة مع قيام الاحتمال ينزل منزلة العموم في المقال. وقد أشار الأمدى وشرح المختصر الحاجبي إلى هذا فتنبه واعلم أن الخلاف في البناء.

يكون مطابقاً له فكلاً، بل لا يمتنع أن يسئل عن شيء فيجيب عنه وعن غيره، كما سئل عن الوضوء بماء البحر فيبين لهم حل ميته.

فصل

قول الصحابي نهى رسول الله ﷺ عن المزابة^(١)، وقضى بالشفعة فيما لم يقسم، يقتضي العموم^(٢). وقال قوم^(٣): لا عموم له لأن الحجة في المحكي^(٤) لا في لفظ الحاكي، والصحابي يحتمل أنه سمع لفظاً خاصاً، أو يكون عموماً، أو يكون فعلاً لا عموم له، وقضاؤه بالشفعة لعله حكم في عين، أو بخطاب خاص مع شخص، فكيف يتمسك بعمومه؟^(٥)، أم كيف يثبت

(١) قوله: «المزابة» هي: بيع الرطب في رؤوس النخل بالتمر، وأصله من الزبن وهو الدفع، كان كل واحد من المتبايعين يزبن صاحبه عن حقه بما يزداد منه، وإنما نهى عنها لما يقع فيها من الغبن والجهالة.

(٢) قوله: «يقتضي العموم» أي يصح التمسك به في العموم في أمثال تلك القضية.

(٣) قوله: «وقال قوم» منهم إمام الحرمين والفخر الرازي وأكثر الأصوليين فيما حكاه الأمدي، واختار هو صحة الاحتجاج به على العموم.

(٤) قوله: «لأن الحجة في المحكي» أي والمحكي قد يكون خاصاً.

(٥) قوله: «فكيف يتمسك بعمومه» أي فيقال مثلاً: يقضى بالشاهد واليمين في البضع أو في الدم لأن الراوي أطلق، مع أن للراوي أن يطلق هذا إذا رآه قد قضى في مال أو في بضع. وتقرير ما استدلل به المنكرون للعموم أن هذه قضايا وأحكام وقعت من النبي ﷺ في محال معينة فحكاها الرواة عنه فلا عموم في لفظها ولا في معناها فلا تقتضي العموم، ثم إن الخطاب أو الحكم في تلك الوقائع يحتمل أنه كان خاصاً بشخص فوهم الراوي فظن أنه عام كما قد ثبت أن النبي ﷺ جعل شهادة خزيمة بن ثابت بشهادتين ولم يجز التمسك به في العموم، وإذا احتمل ما ذكرناه لم يصح التمسك به في العموم مع تعارض الاحتمال، ولأن الحجة ليست في لفظ الحاكي وهو الراوي إنما الحجة في المحكي وهو قول النبي ﷺ أو فعله نحو: أمر وقضى وحكم، وذلك لا عموم فيه لأن الإخبار عن ذلك يصدق بوقوعه =

العموم مع التعارض والشك؟ ولنا إجماع الصحابة رضي الله عنهم^(١)، فإنه قد عرف منهم الرجوع إلى هذا اللفظ في عموم الصور، كرجوع ابن عمر إلى حديث رافع: نهى النبي ﷺ عن المخابرة، واحتجاجهم بهذا اللفظ نحو: نهى رسول الله ﷺ عن المزبنة والمحاكلة والمخابرة وبيع الثمر حتى يبدو صلاحه، والمنازمة وسائر المناهي، وكذلك أوامره وأقضيته ورخصه، مثل أرخص في السلم ووضع الجوائح.

وقد اشتهر هذا عنهم في وقائع كثيرة مما يدل على اتفاقهم على الرجوع إلى هذه الألفاظ، واتفاق السلف على نقل هذه الألفاظ دليل على اتفاقهم على العمل بها، إذ لو لم يكن كذلك لكان اللفظ مجملاً، ثم لو كانت القضية في شخص واحد وجب التعميم لما ذكرنا في المسألة الأخرى.

= مرة واحدة، أي يصح فيمن أمر مرة واحدة أن يقال أمر، وفيمن حكم مرة واحدة أو قضى مرة واحدة أن يقال حكم وقضى، وحينئذ لا يبقى على العموم دليل.

(١) قوله: «ولنا... إلخ» أجاب بدليل إجمالي يصلح لجواب كل مما ذكره واستدلوا به. ونزيد على ما ذكره قوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة». وأما نسبتهم الوهم إلى الراوي فيدفعها أن الأصل عدم الوهم، والظاهر من الصحابي العدل العارف بدلالات الألفاظ أنه لا ينقل ما يشعر بالعموم إلا وهو عالم بوجوده، وإلا كان ملبساً مدلساً في الدين وهو بعيد عنه جداً، وبهذا يسقط قولهم الحجة في المحكي لا في لفظ الحاكي، بل الحجة في عموم لفظ الحاكي.

وأما الاحتمالات التي ذكروها فليست بشيء لا في فهم الراوي العموم من الخطاب الخاص، ولا في لفظه لوجهين: أحدهما: الإجماع المذكور من السلف على التمسك به في العموم، وذلك ينفي الاحتمال أو ينفي كونه معتبراً وإلا وقع الخطأ في الإجماع.

الوجه الثاني: أن الأصل عدم الاحتمال.

وحاصل ما يقال هنا: أن التعميم في المسألة حاصل بطريق القياس الشرعي، وبه قال أبو زيد الدبوسي.

فصل

وما ورد من خطاب مضافاً إلى الناس والمؤمنين^(١) دخل فيه العبد لأنه من جملة من يتناوله اللفظ، وخروجه عن بعض التكليف لا يوجب رفع العموم فيه، كالمرضى والمسافر والحائض، ويدخل النساء في الجمع المضاف إلى الناس، وما لا يتبين فيه لفظ التذكير والتأنيث كأدوات الشرط، ولا يدخلن فيما يختص بالذكور من الأسماء، كالرجال والذكور. فأما الجمع بالواو والنون كالمسلمين وضمير المذكرين، كقوله: كلوا واشربوا، فاختار القاضي أنهن يدخلن فيه^(٢)، وهو قول بعض الحنفية وابن داود، واختار أبو

(١) قوله: «مضافاً إلى الناس والمؤمنين» كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ؛ وَتَوْبُوا إِلَى اللَّهِ جَمِيعاً أَيُّهَا الْمُؤْمِنُونَ؛ وَكُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ﴾ ونحو ذلك يتناول العبد لأنه من الناس والمؤمنين والأمة والمكلفين، وخروجه عن بعض الأحكام كوجوب الحج والجهاد والجمعة إنما هو لأمر عارض وهو فقره واشتغاله بخدمة سيده، ونحو ذلك كالمرضى والمسافر والحائض يتناولهم الخطاب المذكور ويخرجون عن بعض الأحكام كوجوب الصوم والصلاة على الحائض ووجوب الصوم وإتمام الصلاة على المسافر، ووجوب الصوم على المريض لأمر عارض وهو المرض والسفر والحيض.

(٢) قوله: «فاختار القاضي... إلخ» أراد بالقاضي أبا يعلى. ويعلم تلخيص محل النزاع مما في المتن، ويزداد ظهوراً بأن ما اختص بأحد القبيلين من الألفاظ لا يتناول الآخر، كالرجال والذكور والفتيان والكهول والشيخ لا يتناول النساء، والنساء والإناث والفتيات والعجائز لا يتناول الرجال، وما وضع لعموم القبيلين دخلا فيه نحو: الناس والبشر والإنسان إذا أريد به النوع، أو الشخص وولد آدم وذريته وأدوات الشرط نحو: ﴿مَنْ عَمِلَ صَالِحاً فَلِنَفْسِهِ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا﴾ أما قوله عز وجل: ﴿يَا بَنِي آدَمَ﴾ فهو في الوضع للذكور، لكن يتناول الإناث بطريق التغليب عادة، وكذا لو وصى لقبيلة كبيرة يتناول النساء لذلك، بخلاف بني زيد وعمرو ممن ليس أباً لقبيلة، وأما قوله عليه السلام: «يا معشر الشباب من استطاع منكم الباءة فليتزوج»، فهو في الأصل للذكور، لكنه يتناول النساء بعموم العلة وهو أن شهوة النكاح غريزة في القبيلين وكل منهم محتاج إلى قضائها فلم يبق النزاع إلا في جمع المذكر السالم.

الخطاب والأكثر أنهن لا يدخلن فيه، لأن الله تعالى ذكر المسلمات بلفظ متميز، فما يشبه ابتداء ويخصه بلفظ المسلمين لا يدخلن فيه إلا بدليل آخر من قياس، أو كونه في معنى المنصوص وما يجري مجراه.

ولنا: أنه متى اجتمع المذكر والمؤنث غلب التذكير^(١)، ولذلك لو قال لمن بحضرته من الرجال والنساء قوموا واقعدوا تناول جميعهم، ولو قال: قوموا وقمن، واقعدوا واقعدن، عُدَّ تطويلاً ولُكِّنَ^(٢)، ويبينه قوله تعالى: ﴿قُلْنَا أَهْبِطُوا بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ﴾، وكان ذلك خطاباً لآدم وزوجته والشیطان^(٣)، وأكثر خطاب الله تعالى في القرآن بلفظ التذكير، كقوله تعالى:

(١) قوله: «ولنا أنه متى اجتمع... إلخ» ذكر حجة القاضي وموافقه على أن اللفظ المذكور يتناول الإناث. ويقال على هذه الوجوه إن أراد القاضي ومن وافقه بأن الإناث يدخلن في لفظ المسلمين وكلوا واشربوا بدليل منفصل أو قرينة تدل على دخولهن فهو متفق عليه بين الكل لأن خلاف وضع اللفظ لا يمتنع أن يدل عليه دليل، وإن أرادوا أنهن يدخلن فيه بمقتضى اللفظ ضعفاً فليس بصحيح والحق قول أبي الخطاب ومن وافقه أنهن لا يدخلن في ذلك.

(٢) قوله: «ولكنة» هي العجمة في اللسان وعي فيه، يقال: رجل أَلْكَنٌ بَيْنَ اللَّكْنِ، وقد لکن من باب طرب.

(٣) قوله: «وكان ذلك خطاباً لآدم... إلخ» يقال على ذلك: لا نسلم أن تناول الصيغ التي ذكرت موها للنساء بأصل الوضع بل لقرائن لشرف الذكورية. ومن المعلوم عند علماء اللغة أنه إذا اجتمع المذكر والمؤنث غلب المذكر في الخطاب لشرف الذكورية، كما غلب على الشمس في قولهم القمران لشرف الذكورية وخفتها، فالتغليب يقع في اللغة لمعان منها ما ذكر، ومنها خفة اللفظ كتغليب عمر على أبي بكر رضي الله عنهما في قولهم: العمران، لخفة الأفراد، ولذلك لو قال: يا عبادي وإمائي الذين آمنوا، ويا أيها الذين آمنوا، واللائي آمَنَ قوموا وقمن كان عياً في عرف اللغة، ولقرينة لزوم العي من أفرادهن بالذكر حكمنا بدخولهن في الخطاب المذكور لا بوضع اللغة، وهذا هو المختار في هذه المسألة.

﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا﴾ و ﴿يَعْبَادِي الَّذِينَ ءَسْرَفُوا﴾ و ﴿هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾
و ﴿بُشْرَىٰ لِلْمُؤْمِنِينَ﴾ و ﴿وَبَشِّرِ الْمُحْسِنِينَ﴾، والنساء يدخلن في جملته.
وذكره لهن بلفظ مفرد تبييناً وإيضاحاً لا يمنع دخولهن في اللفظ العام
الصالح لهن، كقوله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ عَدُوًّا لِلَّهِ وَمَلَائِكَتِهِ وَرُسُلِهِ
وَجِبْرِيلَ وَمِيكَالَ﴾ وهما من الملائكة، وقوله: ﴿فِيهِمَا فَتْكُهُمْ وَفُتْلُ
وَرَمَانٌ﴾، وقد يعطف العام على الخاص، كقوله تعالى: ﴿وَأَوْزَكْنَكُمْ
أَرْضَهُمْ وَيُذِيرَهُمْ وَأَمْوَالَهُمْ﴾ والمال عام في الكل.

فصل

العام إذا دخله التخصيص^(١) يبقى حجة فيما لم يخص عند الجمهور.
وقال أبو ثور وعيسى بن أبان: لا يبقى حجة لأنه يصير مجازاً^(٢)، فقد خرج
الوضع من أيدينا ولا قرينة تفصل وتحصل فيبقى مجملاً.

(١) قوله: «العام إذا دخله التخصيص» مثاله: لو قال فيما سقت السماء العشر ثم قال:
ليس في الخضراوات صدقة، وكما إذا قال: حرمت عليكم الميتة والدم ثم قال:
أحللت لنا ميتتان ودمان السمك والجراد والكبد والطحال، هل تبقى الآية حجة في
تحريم ما عدا ذلك من الميتات والدماء؟ ونظائر ذلك على الخلاف المذكور، ومن
هنا يعلم محل النزاع وهو أن التخصيص إن كان بمجمل نحو هذا العام
مخصوص، أو لم يرد به كل ما يتناوله، أو قال اقتلوا المشركين إلا بعضهم، فهذا
ليس بحجة باتفاق، وإن كان التخصيص بمبين كالمثالين المتقدمين فهذا محل
الخلاف.

(٢) قوله: «لأنه يصير مجازاً» بيانه: أن العام إنما هو موضوع للاستغراق، فإذا خص
منه شيء صار مستعملاً في بعض ما وضع له وهو غير ما وضع له، لأنه وضع
لجميع ما يصلح له وبعضه ليس كذلك، وحينئذ فقد خرج الوضع من أيدينا وصار
المعنى متردداً بين الباقي بعد التخصيص وأقل الجمع وما بينهما فيكون مجملاً،
ولا مخصص لأحد الاحتمالات الثلاثة بأن يحمل اللفظ عليه، فالتخصيص
بأحدهما تحكماً غير جائز.

ولنا تمسك الصحابة رضي الله عنهم بالعمومات^(١)، وما من عموم إلا وقد تطرق إليه التخصيص إلا اليسير، كقوله تعالى: ﴿وَمَا مِنْ دَابَّةٍ فِي الْأَرْضِ إِلَّا عَلَى اللَّهِ رِزْقُهَا﴾، ﴿إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، فعلى قولهم لا يجوز التمسك بعمومات القرآن أصلاً، ولأن لفظ السارق يتناول كل سارق بالوضع فالمخصص صَرَفَ دلالة عن البعض فلا تسقط دلالة عن الباقي كالاستثناء، وقولهم: يصير مجازاً، ممنوع^(٢)، وإن سلم فالمجاز دليل إذا كان معروفاً^(٣)، لأنه يعرف منه المراد فهو كالحقيقة.

وقولهم: لا قرينة تفصل، قلنا: ليس كذلك^(٤)، فإما إنما يجعل اللفظ مجازاً بدليل التخصيص فيختص الحكم به دون ما عداه.

(١) قوله: «ولنا تمسك الصحابة... إلخ» أي وأكثرها مخصوص، كاحتجاج علي رضي الله عنه على جواز الجمع بين الأختين بملك اليمين بقوله عز وجل: ﴿أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ مع أنه مخصوص بذوات المحارم لا يجوز وطئهن، واحتجاج العلماء على جلد الزانين بقوله تعالى: ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا﴾ الآية، مع أنه مخصوص بالمكره والمجنون والجاهل بتحريم الزنا إلى غير ذلك مما لا يحصى، فثبت أن العام بعد التخصيص حجة.

(٢) قوله: «وقولهم يصير مجازاً ممنوع» بيانه: أن العام في تقدير ألفاظ مطابقة لأفراد مدلوله، فإذا قلت: أكرم الرجال، وفرضنا أنهم عشرون، فلفظ الرجال في تقدير عشرين لفظاً يدل كل لفظ منها على رجل من العشرين، فكأنه قال: أكرم زيداً وعمراً وبشراً، كذلك حتى سمي العشرين، فإذا خصصه بعد ذلك وقال: لا تكرم زيداً، سقط بالتخصيص منها طبق ما خصص من المعنى، فالباقي منها ومن المدلول متطابقان تقديراً، فلا استعمال في غير الموضوع له فلا مجاز.

(٣) قوله: «وإن سلم... إلخ» أي: وإن سلمنا أنه مجاز فيفتقر العمل به إلى دليل، إذ المجاز لا يعمل به إلا بدليل، لكننا نقول هو حقيقة في وضعه، والدليل المخصص هو الذي جعله مجازاً، أما سقوط دلالة المجاز فلا وجه له لا سيما المجاز المعروف، فإننا نتمسك به بغير دليل زائد، كقوله تعالى: ﴿أَوْ جَاءَ أَحَدُكُمْ مِنَ الْغَائِطِ﴾ فإنه وإن كان مجازاً فهو معروف، وكذلك التفهيم بالعمومات المخصصة معروف في اللسان ولا يمكن إطراره.

(٤) قوله: «قلنا ليس كذلك» أي دعواكم عدم القرينة المفصلة دعوى لا صحة لها، لأن =

فصل

واختار القاضي أنه حقيقة بعد التخصيص، وهو قول أصحاب الشافعي. وقال قوم: يصير مجازاً على كل حال لأنه وضع للعموم، فإذا أريد به غير ما وضع له كان مجازاً، وإن لم يكن هذا هو المجاز فلا يبقى للمجاز معنى إذن، ولا خلاف، فإنه لو رد إلى ما دون أقل الجمع فقال: لا تكلم الناس وأراد زيداً وحده كان مجازاً، وإن كان هو داخلاً فيه.

وقال آخرون: إن خصص بدليل منفصل^(١) صار مجازاً لما ذكرناه، وإن خصص بلفظ متصل فليس بمجاز بل يصير الكلام بالزيادة كلاماً آخر موضوعاً لشيء آخر، فإننا نقول مسلم فيدل على واحد، ثم نزيد الواو والنون فيدل على أمر زائد ولا نجعله مجازاً، ثم نزيد الألف والنون في رجل فيصير صيغة أخرى بالزيادة، ولا فرق بين زيادة كلمة أو زيادة حرف، فإذا قال: السارق للنصاب يُقطع، أو يقطع السارق إلا سارقاً دون النصاب، فلا مجاز فيه بل مجموع هذا الكلام موضوع للدلالة على ما دل عليه، فقوله تعالى: ألف سنة إلا خمسين عاماً دل على تسعمائة وخمسين وضعاً، فكان العرب وضعت لذلك عبارتين^(٢)، ويمكن أن يقال: ما صار بالوضع عبارة عن هذا القدر، بل بقي الألف للألف، والخمسون للخمسين، و«إلا» للرفع بعد

= اللفظ ما جعل مجازاً على زعمكم إلا بدليل التخصيص وهو القرينة المفصلة، وحيث كان الأمر كذلك فإن الحكم اختص فيما بقي بعد تخصيصه وانتفى عما أخرجه المخصص.

- (١) قوله: «بدليل منفصل» أي من عقل أو نقل. والدليل المنفصل كالاستثناء.
(٢) قوله: «عبارتين... إلخ» إحداهما ألف سنة إلا خمسين والأخرى تسعمائة وخمسون.

الإثبات، فإذا رفعنا من الألف خمسين بقي تسعمائة وخمسون^(١)، أما زيادة الواو والنون فلا معنى لها في نفسها بخلاف هذا.

ووجه قول القاضي أن القرينة المنفصلة من الشرع كالقرينة المتصلة، لأن كلام الشارع يجب بناء بعضه على بعض، فهو كالاستثناء وقد تبين الكلام فيه.

فصل

ويجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد^(٢). وقال الرازي والقفال^(٣) والغزالي: لا يجوز النقصان من أقل الجمع لأنه يخرج به عن

(١) قوله: «بقي تسعمائة وخمسون» أي: فلا نقول المجموع صار عبارة موضوعة عن هذا العدد، وهذا أدق وأحق لا كزيادة الواو والنون على المسلم فإن تلك الزيادة لا معنى لها بغير اللفظ الأول. والمختار لنا: إن أفقه المذاهب في المسألة أن العام بعد التخصيص حقيقة في تناول الباقي مجاز في الاختصار عليه، فإذا قلنا: أكرم الرجال إلا زيدا، كان لفظ الرجال متناولاً ما عدا زيدا منهم بالوضع كما كان يتناول ذلك قبل التخصيص فيكون حقيقة في التناول المذكور، وأما اقتصار لفظ الرجال على الدلالة على من سوى زيد فهو مجاز، لأن حقه بالوضع أن يدل على زيد أيضاً، فلما خرج زيد بالتخصيص صار اقتضاؤه بدلالة اللفظ على من عداه على خلاف ما يستحقه في الوضع، فسبب التجوز إنما دخل على اللفظ من حيث اقتصاره على ما عدا صورة التخصيص لا من حيث تناوله، فهو إذن حقيقة من وجه، مجاز من وجه.

(٢) قوله: «ويجوز تخصيص العموم... إلخ» صورة المسألة إذا قال اقتلوا المشركين هل يجوز أن يخص حتى لا يبقى مأموراً بقتله إلا مشرك واحد؟ أو يشترط أن يبقى ثلاثة أو ما يقارب المشركين المأمور بقتلهم في الكثرة؟ وكذلك في قوله ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه» على التفصيل والخلاف المذكور.

(٣) قوله: «والقفال» كذا حكى عنه المصنف موافقة الرازي والغزالي، وحكى الأمدى عنه تفصيلاً، وهو أن في من خاصة يجوز التخصيص إلى الواحد وفي غيرها من أدوات العموم يشترط بقاء ثلاثة. قلت: وهذا هو المشهور عن القفال في «من» =

الحقيقة. ولنا: أن القرينة المتصلة كالقرينة المنفصلة^(١)، وفي القرينة المتصلة يجوز ذلك فكذا في المنفصلة.

فصل

والمخاطب يدخل تحت الخطاب بالعام^(٢)، وقال قوم لا يدخل بدليل

= والألف واللام وقاله ابن الصباغ. وقال أبو إسحاق الإسفراييني: لا خلاف في جواز التخصيص إلى واحد فيما إذا لم تكن الصيغة جمعاً كمن والألف واللام. قوله: «ولنا أن القرينة المتصلة... إلخ» هذا جواب بالإلزام، فالقرينة المتصلة والاستثناء المتصل والشرط والصفة والغاية وبدل البعض، والمنفصلة كقرينة العقل أو النقل. فكما أنه جاز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد مع القرينة المتصلة جاز كذلك مع المنفصلة إذ لا فرق بينهما، وفي هذا الدليل نظر، لأن المانعين جواز التخصيص إلى واحد منعه مع المتصلة ومع المنفصلة، فكيف يصح إلزامهم بما ذكر؟ والجواب الشافي: أن التخصيص تابع للمخصص، فالعام متناول للواحد فيلزم جواز التخصيص إليه.

دليل المقدمة الأولى أنه حيث وجد المخصص اقتضى رفع ما يطابقه من العام، وتبين أن مدلوله غير مراد من العموم فيخرج عن الإرادة به. وبيان لزوم أنه كلما ورد التخصيص بفرد من أفراد العام اقتضى أن ذلك الفرد غير مراد حتى ينتهي إلى واحد وهو أقل ما يبقى من العام. أو يقال: التخصيص بيان أن بعض العام غير مراد بالحكم، والبعض المخصوص أعم من أن يكون أقل العموم أو أكثره أو نصفه، فما عدا الواحد يصدق عليه اسم البعض، فيجوز بيان أنه غير مراد وهو المطلوب.

قال المانعون: أن الواحد ليس بعام فلا يجوز التخصيص إليه، قلنا: لا يشترط أن يكون الباقي بعد التخصيص عاماً بل هو محال، لأن العام هو المستغرق لجميع ما يصلح له، فإذا خص بفرد واحد من أفراد يخرج عن كونه مستغرقاً ولا يصح أن يبقى بعد ذلك عاماً.

(٢) قوله: «يدخل تحت الخطاب بالعام» أي المتكلم بكلام عام يدخل تحت عموم كلامه مطلقاً في الأمر وغيره، مثل قوله عليه السلام: «من قال لا إله إلا الله خالصاً من قلبه دخل الجنة»، وقال: «لن يدخل الجنة أحداً عمله»، قالوا: ولا أنت؟ =

قوله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١)، ولو قال قائل لغلामه: من دخل الدار فأعطه درهماً لم يدخل في ذلك، وهذا فاسد لأن اللفظ عام والقرينة هي التي أخرجت المخاطب فيما ذكره، ويعارضه قوله تعالى: ﴿وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، ومجرد كونه مخاطباً^(٢) ليس بقرينة قاضية بالخروج عن العموم^(٣)، والأصل اتباع العموم.

واختار أبو الخطاب إن الأمر لا يدخل في الأمر^(٤) لأن الأمر استدعاء الفعل بالقول ممن هو دونه، ولن يتصور كون الإنسان دون نفسه فلم توجد حقيقته، ولأن مقصود الأمر الامتثال وهذا لا يكون إلا من الغير.

وقال القاضي: يدخل النبي ﷺ فيما أمر به، ويمكن أن تنبني هذه المسألة على أن ما ثبت في حق الأمة من حكم شاركهم النبي ﷺ في ذلك الحكم، ولذلك لما أمرهم بفسخ الحج إلى العمرة ثم لم يفعل سألوه عن ترك الفسخ فبين لهم عذره، وقد عاب الله تعالى الذين يأمرون بالبر وينسون أنفسهم، وقال في حق شعيب: ﴿وَمَا أُرِيدُ أَنْ أُخَالِفَكُمْ إِلَى مَا أَنْهَكُمْ عَنْهُ﴾،

= قال: «ولا أنا إلا أن يتغمدني الله برحمة منه وفضل»، وقوله: «صلوا خمسكم وصوموا شهركم تدخلوا جنة ربكم».

(١) قوله: «الله خالق كل شيء» أي: ولا يدخل هو تحته، ويجب عن هذا بأن المتبع عموم لفظ المتكلم وهو يتناوله كغيره، وأما الله عز وجل وصفاته فعموم قوله: ﴿الله خالق كل شيء﴾ يتناوله وضعاً، ويقتضي دخوله تحته لغة، لكن خص من العموم عقلاً لامتناع ذلك في حقه عز وجل واستحالته عليه.

(٢) قوله: «ومجرد كونه مخاطباً» بكسر الطاء اسم فاعل.

(٣) قوله: «بالخروج عن العموم» أي في كل خطاب بل القرائن فيه تتعارض والأصل اتباع العموم في الخطاب.

(٤) قوله: «واختار أبو الخطاب... إلخ» جوابه: أننا لا نسلم أن بين الأمر وغيره فرقاً، وخروجه من عموم كلامه إنما كان لقرينة أن العاقل لا يأمر نفسه، والقرينة تخصص لا بأصل الوضع ولا لأن كلامه مطلقاً لا يصلح أن يتناوله، وإنما صار استحالة تحقق الأمر منه لنفسه قرينة مخصصة للأمر من تناوله من صدر منه.

وفي الأثر إذا أمرت بمعروف فكن من آخذ الناس به، وإذا نهيت عن منكر فكن من أترك الناس له وإلا هلكت.

فصل

اللفظ العام يجب اعتقاد عمومته في الحال^(١) في قول أبي بكر والقاضي، وقال أبو الخطاب لا يجب حتى يبحث فلا يجد ما يخصه، قال وقد أوماً إليه في رواية صالح وأبي الحارث. قال القاضي: فيه روايتان وعن الحنفية كقول أبي بكر، وعنهم أنه إن سمع من النبي ﷺ على طريق تعليم الحكم فالواجب اعتقاد عمومته، وإن سمعه من غيره فلا. وعن الشافعية كالمذهبيين، قالوا لأن لفظ العموم يفيد الاستغراق مشروطاً بعدم المخصص، ونحن لا نعلم عدمه إلا بعد أن نطلب فلا نجد، ومتى لم يوجد الشرط لا يوجد المشروط، ولذلك كل دليل أمكن أن يعارضه دليل فهو دليل بشرط سلامته عن المعارض، ولا بد من معرفة الشرط والجمع بين الأصل والفرع بعلّة مشروطاً بعدم الفرق فلا بد من معرفة عدمه. ثم اختلفوا إلى متى يجب البحث، فقال قوم: يكفيه أن يحصل غلبة الظن بالانتفاء عند الاستقصاء في البحث، كالباحث عن المتاع في البيت إذا لم يجده غلب على ظنه انتفاؤه.

وقال آخرون: لا بد من اعتقاد جازم وسكون نفس بأنه لا مخصص،

(١) قوله: «اللفظ العام يجب اعتقاد عمومته في الحال» والعمل به قبل البحث عن المخصص. واعلم أن هذا لمن كان من أهل الاجتهاد الممارسين لأدلة الكتاب والسنة العارفين بها، فإن عدم وجود المخصص لمن كان كذلك يسوغ له التمسك بالعام، بل هو فرضه الذي تعبد الله به، ولا ينافي ذلك تقدير وجود المخصص، فإن مجرد هذا التقدير لا يسقط قيام الحجة بالعام، ولا يعارض أصالة عدم الوجود وظهوره.

فيجوز الحكم حينئذ، أما إذا كانت تشعر نفسه بدليل شذ عنه، وتخيل في صدره إمكانه فكيف يحكم بدليل يجوز أن يكون الحكم به حراماً؟ ولنا: أن اللفظ موضوع للعموم^(١) فوجب اعتقاد موضوعه، كأسماء الحقائق والأمر والنهي، ولأن اللفظ عام في الأعيان والأزمان، ثم يجب اعتقاد عموميه في الزمان ما لم يرد نسخ، كذلك في الأعيان.

وقولهم: أن دلالة مشروطة بعدم القرينة، قلنا: لا نسلم وإنما القرينة مانعة من حمل اللفظ على موضوعه، فهو كالنسخ يمنع استمرار الحكم، والتأويل يمنع حمل الكلام على حقيقته، واحتمال وجوده لا يمنع من اعتقاد الحقيقة، ولأن التوقف يفضي إلى ترك العمل بالدليل فإن الأصول غير محصورة، ويجوز أن لا يجده اليوم ويجده بعد اليوم فيجب التوقف أبداً، وذلك غير جائز والله أعلم.

فصل

في الأدلة التي يخص بها العموم

لا نعلم اختلافاً في جواز تخصيص العموم، وكيف ينكر ذلك مع

(١) قوله: «ولنا أن اللفظ موضوع للعموم» بيانه: أن النسخ تخصيص في الأزمان كما أن تخصيص العام تخصيص في الأعيان، ثم إن اعتقاد عموم اللفظ في الأزمان واجب حتى يظهر النسخ، فكذلك اعتقاد عموميه في الأعيان يجب أن يكون واجباً حتى يظهر المخصص، فإذا قيل لنا: حرمت عليكم الميتة، فهذا اللفظ يقتضي دوام التحريم في جميع زمن التكليف وهو العموم الزماني مع احتمال أنه يرفع في بعض الأزمنة بالنسخ، ويقتضي أيضاً تعلق التحريم بكل فرد من أفراد الميتة وهو العموم العيني، مع احتمال أنه يسقط عن بعض الأعيان كالسمك والجراد، ثم إنا في الأول لم نقل أننا لا نعتقد دوام هذا التحريم في كل زمان لاحتمال ارتفاعه في بعض الأزمان بالنسخ، فكذلك يجب أن لا نقول: إنا لا نعتقد تعلق التحريم بكل ميتة لاحتمال ارتفاعه عن بعض أفرادها بالتخصيص، ولا نعني باعتقاد العموم إلا هذا.

الاتفاق على تخصيص قول الله تعالى: ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾^(١)، ﴿يُجَبِّئُ إِلَيْهِ ثَمَرَاتُ كُلِّ شَيْءٍ - تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ﴾، وقد ذكرنا أن أكثر العمومات مخصصة. وأدلة التخصيص تسعة: الأول: دليل الحس، وبه خصص قوله: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ بِأَمْرِ رَبِّهَا﴾^(٢)، خرج منه السماء والأرض وأمور كثيرة بالحس.

الثاني: دليل العقل، وبه خصص قوله: ﴿تُدْمِرُ كُلَّ شَيْءٍ - وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾، لدلالة العقل على استحالة تكليف من لا يفهم^(٣). فإن قيل: العقل سابق على أدلة السمع^(٤)، والمخصص ينبغي أن يتأخر لأن التخصيص إخراج ما يمكن دخوله تحت اللفظ، وخلاف المعقول لا يمكن تناول اللفظ له. قلنا: نحن نريد بالتخصيص الدليل المعروف إرادة المتكلم وإنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصاً، والعقل يدل على ذلك وإن كان متقدماً. فإن قلتم لا يسمى

(١) قوله: «الله خالق كل شيء» هو مخصوص بذاته وصفاته تعالى إذ ليست مخلوقة.

(٢) قوله: «وبه خصص قوله تعالى تدمر كل شيء... إلخ» هذه الآية يحتاج بها الأصوليون على إطلاق العام وإرادة الخاص، لأنها جاءت في موضع آخر مقيدة بما يمنع الاستدلال بها على ذلك، وهو قوله عز وجل: ﴿وَفِي عَادٍ إِذْ أَرْسَلْنَا عَلَيْهِمُ الرِّيحَ الْعَقِيمَ، مَا تَذَرُ مِنْ شَيْءٍ أَنتَ عَلَيْهِ إِلَّا جَعَلْتَهُ كَالرَّمِيمِ﴾ والقصة واحدة فدل على أن قوله: ﴿تدمر كل شيء﴾ مقيد بما أنت عليه، كأنه سبحانه وتعالى قال: تدمر كل شيء أنت عليه، وحينئذ يكون التدمير مختصاً بذلك فتكون الآية خاصة أريد بها الخاص فلا يصح الاحتجاج بها على ما يذكرون.

(٣) قوله: «تكليف من لا يفهم» أي من الناس كالصبي والمجنون.

(٤) قوله: «العقل سابق... إلخ» بيانه: أن محل التخصيص لا بد وأن يصح تناول العام له بدليل أنه لو لم يرد المخصص وجب حمل اللفظ على عموم، لكن ما لا يصح وقوعه عقلاً لا يصح تناول اللفظ له لغة ولا إرادة المتكلم له، وحينئذ لا عموم في اللفظ فلا تخصيص.

ذلك تخصيصاً فهو نزاع في عبارة^(١). وقولهم: لا يتناول اللفظ، قلنا: يتناوله من حيث اللسان، لكن لما وجب الصدق في كلام الله تعالى تبين أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة مع شمول اللفظ له وضعاً.

الثالث: الإجماع، فإن الإجماع قاطع والعام يتطرق إليه الاحتمال^(٢)، وإجماعهم على الحكم في بعض صور العام على خلاف موجب العموم لا يكون إلا عن دليل قاطع بلغهم في نسخ اللفظ إن كان أريد به العموم، أو عدم دخوله تحت الإرادة عند ذكر العموم.

الرابع: النص الخاص يخص اللفظ العام، فقول النبي ﷺ: «لا قطع إلا في ربع دينار» خصص عموم قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾، وقوله عليه السلام: «لا زكاة فيما دون خمسة أوسق» خصص عموم قوله: «فيما سقت السماء العشر»، ولا فرق بين أن يكون العام كتاباً أو سنة أو متقدماً أو متأخراً^(٣)، وبهذا قال أصحاب الشافعي.

(١) قوله: «فهو نزاع في عبارة» وذلك لأن تسمية الأدلة مخصصة تجوز، وقد علم أن تخصيص العام محال، لكن الدليل يعرف إرادة المتكلم وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصاً، ودليل العقل يجوز أن يبين لنا أن الله تعالى ما أراد بقوله: ﴿خالق كل شيء﴾ نفسه وذاته، فإنه وإن تقدم دليل العقل فهو موجود أيضاً عند نزول اللفظ، وإنما يسمى مخصصاً بعد نزول الآية لا قبله.

وأما قولهم: لا يجوز دخوله تحت اللفظ، فليس كذلك، بل يدخل تحت اللفظ من حيث اللسان، ولكن يكون قائله كاذباً، ولما وجب الصدق في كلام الله تعالى تبين أنه يمتنع دخوله تحت الإرادة مع شمول اللفظ له من حيث الوضع.

(٢) قوله: «والعام يتطرق إليه الاحتمال» لأن العام يدل على ثبوت الحكم لكل فرد من أفراده بطريق الظهور لا بطريق القطع، فدلالته من حيث الظاهر، وإذا اجتمع القاطع والظاهر كان القاطع متقدماً.

(٣) قوله: «ولا فرق... إلخ» أي: فإن الخاص يخص العام ويقدم عليه لقوة دلالة الخاص على مدلوله فإنها قاطعة، ودلالة العام على أفراده ظاهرة والقاطع مقدم على الظاهر، مثاله: لو قال: كلما سرق السارق فاقطعوه وهو معنى الآية، فدلالته =

وقد روي عن أحمد رحمه الله رواية أخرى أن المتأخر يقدم خاصاً كان أو عاماً. وهو قول الحنفية لقول ابن عباس كنا نأخذ بالأحدث فالأحدث^(١) من أمر رسول الله ﷺ، ولأن العام يتناول الصور التي تحته^(٢) كتناول اللفظ لها بالتنصيص عليها، ولو نص على الصورة الخاصة لكان نسخاً فكذلك إذا عم، وهذا فيما إذا علم المتأخر، فإن جهل فهذه الرواية تقتضي أن يتعارض الخاص وما قابله من العام، ولا يقضى بأحدهما على الآخر وهو قول طائفة، لأنه يحتمل أن يكون العام ناسخاً لكونه متأخراً، ويحتمل أن يكون مخصوصاً فلا سبيل إلى التحكم.

وقال بعض الشافعية: لا يخصص عموم السنة بالكتاب^(٣). وخرجه ابن حامد رواية لنا لقوله تعالى: ﴿لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ ولأن المتبين تابع للمبين^(٤)، فلو خصصنا السنة بالقرآن صار تابعاً لها.

= على من سرق دون ربع دينار ظاهرة، ودلالة قوله ﷺ: « لا قطع إلا في ربع دينار» على عدم القطع فيما دونه قاطعة فيقدم، وهو معنى التسوية بين عموم الكتاب، والسنة متقدمة ومتأخرة في تقديم الخاص عليه.

(١) قوله: «بالأحدث فالأحدث» أي بالآخر فالآخر، وهو عام في تقديم المتأخر خاصاً كان أو عاماً لأنه الذي استقر عليه حكم الشرع.

(٢) قوله: «ولأن العام... إلخ» تقريره: أن اللفظ العام كألفاظ متعددة يدل على مسميات متعددة، كما لو خص كل واحد منهما بلفظ، فالحكم في كل واحد من المسميات المذكورة يصح أن يرفع الحكم النافي له في مسمى خاص ثبت قبله. مثاله لو قال: اعط زيدا درهماً، ثم قال: لا تعط أحداً شيئاً، فكأنه قال: لا تعط فلاناً شيئاً ولا فلاناً ولا فلاناً، فكأن هذا النهي عن إعطاء زيد رافعاً للأمر المتقدم بإعطائه.

(٣) قوله: «وقال بعض الشافعية... إلخ» هذا متصل بقوله فيما تقدم، ولا فرق بين أن يكون العام كتاباً أو سنة.

(٤) قوله: «ولأن المتبين تابع للمبين» الأول اسم مفعول والثاني اسم فاعل، وقوله: «ولأن» هكذا رأيته بالواو، والصواب حذفها لأن حاصل ما احتجوا به قوله عز وجل: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ فلو خصصها الكتاب =

وقالت طائفة من المتكلمين^(١): لا يخصص عموم الكتاب بخبر الواحد. وقال عيسى بن أبان: يخص العام المخصوص دون غيره^(٢)، وحكاه القاضي عن أبي حنيفة، لأن الكتاب مقطوع به، والخبر مظنون فلا يترك به المقطوع^(٣)، كالإجماع لا يخص بخبر الواحد.

وقال بعض الواقفية بالتوقف، لأن خبر الواحد مظنون الأصل مقطوع المعنى، واللفظ العام من الكتاب مقطوع الأصل مظنون الشمول، فهما متقابلان ولا دليل على الترجيح. ولنا في تقديم الخاص مسلكان: أحدهما: أن الصحابة ذهبت إليه فخصصوا قوله تعالى: ﴿وَأَحْلَلْ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾ برواية أبي هريرة عن النبي ﷺ: «لا تنكح المرأة على عمتها

= لينها لأن التخصيص بيان، وحينئذ يلزم التناقض إذ يصير كل واحد منهما ميبناً للآخر وتابعاً له، لأن الممين بالكسر تابع للممين بالفتح وكون كل واحد من الشيتين تابعاً للآخر باطل.

(١) قوله: «وقالت طائفة من المتكلمين» هكذا نقله المصنف وابن برهان وحكاه الغزالي في المنحول عن المعتزلة وجعله صاحب تحرير المنقول رواية عن أحمد وقال: اختاره الفخر وغيره.

(٢) قوله: «يخص العام المخصوص... إلخ» الذي يظهر لي من معناه أن العام إن كان قد خص بقاطع أولاً جاز تخصيص الباقي بخبر الواحد وإلا فلا، والقاطع أعم من أن يكون متصلاً أو منفصلاً، وهذا مبني على العام المخصوص يبقى مجازاً فيضعف فيقوى خبر الواحد على تخصيصه.

(٣) قوله: «لأن الكتاب مقطوع به... إلخ» حاصله: أن الكتاب قطعي السند لتواتره، ظني الدلالة لما عرف من أن دلالة العام ظاهرة ظنية، وخبر الواحد قطعي الدلالة لخصوصه ونصوصيته في مدلوله، ظني الثبوت من حيث السند، لأن إخبار الأخبار لا تفيد العلم فيتعدلان، لأن كل واحد منهما صار راجحاً من وجه، مرجوحاً من وجه.

مثال ذلك قوله سبحانه وتعالى: ﴿كلوا مما في الأرض﴾ مع نهيه عليه السلام عن كل ذي ناب من السباع، فيقدم الخبر عندنا على ما يقابله من الآية ويتعدلان عند الواقفية.

ولا على خالتها»^(١)، وخصصوا آية الميراث^(٢) بقوله: «لا يرث المسلم الكافر ولا الكافر المسلم ولا يرث القاتل، وإنا معاشر الأنبياء لا نورث» وخصصوا عموم الوصية بقوله: «لا وصية لوارث» وعموم قوله: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ بقوله: «حتى يذوق عسيلتها» إلى نظائر كثيرة لا تحصى، مما يدل على أن الصحابة والتابعين كانوا يتسارعون إلى الحكم بالخاص على العام من غير اشتغال بطلب تاريخ^(٣) ولا نظر في تقديم ولا تأخير. الثاني: أن إرادة الخاص بالعام غالبية معتادة^(٤)، بل هي الأكثر، واحتمال النسخ كالنادر البعيد^(٥)، وكذلك احتمال تكذيب الراوي فإنه عدل جازم في الرواية،

-
- (١) قوله: «على عمتها ولا على خالتها» أي: والآية بلفظها متناولة لجواز ذلك.
- (٢) قوله: «آية الميراث» هي قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ ولفظ الأول شامل للكافر والمسلم والقاتل وأولاد الأنبياء.
- (٣) قوله: «من غير اشتغال بطلب تاريخ» معناه: أن الصحابة كانوا لا ينظرون إلى أن التاريخ إذا جهل يقدم الخاص، فلو صح هذا لاستفصل الصحابة في تخصيصهم هذه العمومات بين أن يكون العام متقدماً أو متأخراً واحتاجوا لذلك إلى طلب التاريخ، لكن ذلك لم ينقل عنهم مع كثرة مجاري اجتهاداتهم بتخصيص العام وغيره، فدل على ما ذكرناه من عدم الفرق بين أن يكون العام متقدماً أو متأخراً.
- (٤) قوله: «إن إرادة الخاص بالعام غالبية... إلخ» حاصله: أنه إذا ورد عام وخاص فالظاهر الغالب أن حكم الخاص مراد به، وأن المراد بالعام ما عدا الحكم الخاص، مثاله: أن إرادة أن الأنبياء لا يورثون من قوله ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» أظهر من إرادة أن النبي ﷺ يورث، من قوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ﴾ وإذا كانت إرادة الخاص أغلب وأظهر قدم لظهوره وغلبته.

- (٥) قوله: «وا احتمال النسخ كالنادر البعيد» هذا جواب عن قوله فيما تقدم، وهو قول طائفة أنه إذا تعارض العام والخاص وجهل التاريخ لا يقضى بأحدهما على الآخر لاحتمال أن العام ناسخ، أو أنه مخصوص فلا سبيل إلى التحكم.
- وحاصل الجواب: أن تقدير النسخ في مثل: ﴿تَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ بما هو مقيد بالمؤمنة وإن كان ممكناً لكنه محتاج إلى الحكم بدخول الكافرة تحت اللفظ ثم خروجه عنه، وفي هذا إثبات وضع ورفع بالتوهم فهو كالنادر البعيد.

وسكون النفس إلى العدل في الرواية فيما هو نص كسكونها إلى عدلين في الشهادات، ولا يخفى أن احتمال صدق أبي بكر رضي الله عنه في روايته عن النبي ﷺ: «نحن معاشر الأنبياء لا نورث» أرجح من احتمال أن تكون الآية سبقت لبيان حكم ميراث النبي ﷺ، فلذلك عمل به الصحابة، والعمل بالراجح متعين. فأما قول من قال بالتعارض والوقف فهو مطالبة بالدليل لا غير^(١)، وقد ذكرنا الدليل من وجهين وبيننا أن احتمال إرادة الخصوص أرجح من احتمال النسخ، فإن أكثر العمومات مخصصة، وأكثر الأحكام مقررّة غير منسوخة، وكون النبي ﷺ مبيناً لا يمنع من حصول البيان بغيره^(٢)، فقد أخبر الله تعالى أنه أنزل الكتاب تبياناً لكل شيء.

وقولهم: المبين تابع، غير صحيح، فإن الكتاب يبين بعضه بعضاً، والسنة يخص بعضها بعضاً، وليس المخصص تابعاً للمخصوص، وقد بينا فيما تقدم جواز التخصيص بدليل سابق وبالإجماع، ويجوز تخصيص الأحاد بالمتواتر وليس فرعاً له.

وقولهم: أن الكتاب مقطوع به^(٣)، قلنا: دخول المخصوص في العموم وكونه مراداً ليس بمقطوع، بل هو مظنون ظناً ليس بالقوي، بل ظن الصدق أقوى منه لما ذكرنا، ثم إن براءة الذمة قبل السمع مقطوع بها بشرط أن لا يرد سمع ويستغل بخبر الواحد. جواب آخر: أن وجوب العمل بخبر الواحد مقطوع به بالإجماع، وإنما الاحتمال في صدق الرواي، ولا تكليف علينا في اعتقاد صدقه، فإن تحليل البضع وسفك الدم واجب بقول عدلين قطعاً مع أنا لا نقطع بصدقهما، كذا الخبر.

(١) قوله: «فهو مطالبة بالدليل» لأنهم صرحوا فيما مضى بأن الكتاب وخبر الواحد متقابلان ولا دليل على الترجيح، فصرحوا بأنهم إنما توقفوا حتى يظهر لهم الدليل وقد ظهر لهم ما يزيل توقفهم.

(٢) قوله: «وكون النبي ﷺ مبيناً... إلخ» جواب عما احتج به بعض الشافعية.

(٣) قوله: «وقولهم أن الكتاب مقطوع به» نقض لما أورده الحنفية.

الخامس: المفهوم بالفحوى ودليل الخطاب^(١)، فإن الفحوى قاطع كالنص، ودليل الخطاب حجة كالنص، فتخص عموم قوله عليه السلام: «في أربعين شاة شاة» بمفهوم قوله: «في سائمة الغنم الزكاة» في إخراج المعلوفة.

السادس: فعل رسول الله ﷺ، كتخصيص عموم قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَظْهَرَ﴾^(٢)، بما روت عائشة رضي الله عنها قالت: كان رسول الله ﷺ يأمرني فأترز فيباشرني وأنا حائض، ولذلك ذهب بعض الناس إلى تخصيص قوله: «الزانية والزاني» برجمه لماعز وتركه جلده^(٣).

(١) قوله: «الخامس المفهوم بالفحوى ودليل الخطاب» الفحوى بالحاء المهملة، قال الجوهري: فحوى القول معناه ولحنه، يقال: عرفت ذلك في فحوى كلامه، وفحا كلامه مقصوراً وممدوداً، وأنه ليفحى بكلامه إلى كذا، وفي الاصطلاح فحوى اللفظ ما أفاده لا من صيغته، ويسمى إشارة وإيماء ولحناً، وسيأتي الكلام فيه. ويتضح هذا بالمثال: فقوله ﷺ: «في أربعين شاة شاة» هو عام في السائمة وغيرها، وقوله عليه السلام في «سائمة الغنم الزكاة» مفهومة أن غير السائمة لا زكاة فيها، وهذا المفهوم مخصص لعموم الحديث الأول فيكون المعنى إذا بلغت الغنم السائمة أربعين وجب فيها الزكاة، وإن غير السائمة لا زكاة فيها بلغت أربعين أم لم تبلغ.

(٢) قوله: «كتخصيص عموم... إلخ» بيانه: أن الآية اقتضت عموم عدم القربان حالة الحيض في الفرج وغيره، وفعله ﷺ خص النهي بالفرج وأباح القربان لما سواه، ويمكن منع كون هذا الفعل مخصصاً للآية بأن يحمل قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ﴾ على معنى لا تطأوهن في الفرج، وكنى عن ذلك بالقربان وهي كناية ظاهرة فيه، وحينئذ لا عموم في الآية فلا تخصيص بالفعل، بل يكون بياناً مرسلاً للكناية المذكورة، ودفعاً لما يتوهم من إرادة غير الوطء، لكن هذه الكناية ما فهمت إلا من الحديث، ولولاه ما حصل التنبيه إليها، فكونه مخصصاً أقرب إلى كونه دليلاً على الكناية.

(٣) قوله: «ولذلك ذهب بعض الناس... إلخ» بيانه أنهم قالوا: إن الزانية والزاني عام في الثيب والبكر، فلما رجم النبي ﷺ ماعزاً وترك جلده دل على أن الجلد مختص =

السابع: تقرير رسول الله ﷺ واحداً من أمته بخلاف موجب العموم وسكوته عليه^(١)، فإن سكوت النبي ﷺ عن الشيء يدل على جوازه، فإنه لا يحل له الإقرار على الخطأ وهو معصوم، وقد بينا أن إثبات الحكم في حق واحد يعم الجميع.

الثامن: قول الصحابي^(٢) عند من يراه حجة مقدماً على القياس يخص به العموم، فإن القياس يخص به، فقول الصحابي^(٣) المقدم عليه أولى، فإن قيل فالصحابي يترك مذهبه للعموم كترك ابن عمر مذهبه لحديث رافع بن خديج في المخابرة فغيره^(٤) يجب أن يتركه، قلنا: إنما تركه لنص عارضه لا للعموم^(٥).

= بالبكر دون الثيب، فكان هذا تخصيصاً للنص العام بفعله عليه السلام، أو بمعنى فعله وهو ترك الرجم، وكون الزاني الثيب هل يجلد مع الرجم أم لا فيه خلاف، ولهذا قال المصنف: ذهب بعض الناس، والصحيح من مذهبنا أنه يجلد خلافاً للشافعي.

(١) قوله: «السابع تقرير رسول الله ﷺ... إلخ» يمكن أن يمثل له بقوله تعالى: ﴿وفي أموالهم حق معلوم﴾ فإنه يعم كل مال، وتدخل الخيل في عمومها، فلما أقر عليه السلام أصحابه على ترك زكاة الخيل مع كثرتها في أيديهم دل على سقوط زكاة الخيل، إذ ترك الفرض منكر يجب إنكاره.

فإن قيل: فلعلهم أخرجوا ولم ينقل إلينا، أو لعله لم يكن في خيلهم سائمة؟ قلنا: العادة تحيل اندراس إخراجهم الزكاة طول حياتهم، والسوم قريب من الإمكان ويجب شرح ما يقرب وقوعه فلو وجب لذكره.

(٢) قوله: «الثامن قول الصحابي» أي إذا كان قوله أي مذهبه بخلاف العموم.

(٣) قوله: «فقول الصحابي» أي إذا كان القياس يخص به العموم، وقول الصحابي مقدم فلأن يخص به العموم من باب أولى.

(٤) قوله: «فغيره» أي غير الصحابي يجب أن يتركه، أي يترك قوله للعموم، وإذا وجب ترك قول الصحابي للعموم لم يجز أن يخص به العموم لأن التخصيص به ينافي تركه.

(٥) قوله: «قلنا إنما تركه... إلخ» قال الطوفي: قلت فيكون العموم مؤكداً لذلك =

التاسع: قياس نص خاص إذا عارض عموم نص آخر^(١) فيه وجهان: أحدهما يخص به العموم، وهو قول أبي بكر والقاضي، وقول الشافعي وجماعة من الفقهاء والمتكلمين. والوجه الآخر لا يخص به العموم، وهو قول أبي إسحق بن شاقلا وجماعة من الفقهاء لحديث معاذ^(٢)، ولأن الظنون المستفادة من النصوص أقوى من الظنون المستفادة من المعاني المستنبطة، ولأن العموم أصل والقياس فرع فلا يقدم على الأصل، ولأن القياس إنما يراد لطلب حكم ما ليس منطوقاً به، فما هو منطوق به لا يثبت بالقياس. وقال قوم: يقدم جلي القياس على العموم دون خفيّه، لأن الجلي أقوى من العموم، والخفي ضعيف، والعموم أيضاً يضعف تارة بأن لا يظهر منه قصد التعميم، ويظهر ذلك بأن يكثر المخرج^(٣) منه ويتطرق إليه تخصيصات كثيرة، فإن دلالة قوله: لا تبيعوا البر بالبر، على

= النص، فأما من لا يرى قول الصحابي حجة فلا يجيز تخصيص العام به، لأن التخصيص تقديم الخاص، وما ليس بحجة لا يجوز تقديمه. انتهى. قلت: وإلى هذا ذهب الجمهور.

(١) قوله: «قياس نص خاص... إلخ» مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع﴾ وهو عام في جواز كل بيع، ثم ورد النص بتحريم الربا في البر بعلة الكيل، وقياسه تحريم الربا في الأرز، فهو قياس نص خاص يخص به عموم إحلال البيع، وكذا تحريم النبيذ بعلة الإسكار قياساً على الخمر هو قياس نص خاص فيخصص به عموم قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دماً مسفوحاً أو لحم خنزير﴾ وقد أشار المصنف إلى هذين المثالين فيما بعد.

(٢) قوله: «لحديث معاذ» تقدم، وفيه أن النبي ﷺ قال له لما أرسله إلى اليمن: «بم تحكم؟» فقال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: بسنة رسول الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: أجتهد رأيي قالوا: فجعل الاجتهاد مؤخراً فكيف يقدم على الكتاب؟.

(٣) قوله: «المخرج» اسم مفعول.

تحريم بيع الأرز أظهر من دلالة قوله تعالى: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ على إباحة بيعه متفاضلاً، ودلالة تحريم الخمر على تحريم النبيذ بقياس الإسكار أغلب في الظن من دلالة قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ﴾ على إباحته، فإذا تقابل الظنَّان وجب تقديم أقواهما، كالعمل في العمومين والقياسين المتقابلين. ثم القائلون بهذا اختلفوا في القياس الجلي، ففسره قوم بأنه قياس العلة^(١) والخفي بقياس الشبه، وقيل: الجلي ما يظهر فيه المعنى، كقوله عليه السلام: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»، وتعليل ذلك بما يدهش الفكر حتى يجري ذلك في الجائع. وقال عيسى بن أبان يجوز ذلك في العام المخصوص دون غيره لضعف العام بالتخصيص. وحكاه القاضي عن أبي حنيفة.

وجه الأول: أن صيغة العموم محتملة للتخصيص معرضة له، والقياس غير محتمل، فيقضى به على المحتمل كالمجمل مع المفسر. فأما حديث معاذ فإن كون هذه الصورة مرادة باللفظ العام غير مقطوع به^(٢)، والقياس يدلنا على أنها غير مرادة، ولهذا جاز ترك عموم الكتاب بخبر الواحد وبالخبر المتواتر اتفاقاً، ورتبة السنة بعد رتبة الكتاب في الخبر، والسنة لا يترك بها الكتاب لكن تكون مبينة له، والتبيين يكون تارة باللفظ وتارة بمعقول اللفظ.

(١) قوله: «قياس العلة» هو إثبات الحكم في الفرع بعلّة الأصل، كقياس الأمة على العبد في سراية العتق، والنبيذ على الخمر في التحريم ونحوه، والقياس الخفي سيأتي معناه، وحاصله: ما كانت علته بالتأثير والاستنباط، كقولنا في تحريم الخمر فيه شدة مطربة به.

(٢) قوله: «فأما حديث معاذ فإن كون هذه الصورة... إلخ» يجاب عنه أولاً: بأنه آخر السنة عن الكتاب مع جواز تخصيص السنة للكتاب اتفاقاً، وثانياً: أنه ليس في خبره ما يدل على امتناع تخصيص الخبر بالقياس، غايته أنه لا يبطل الخبر بالقياس، وأما العمل بهما جمعاً بين الدليلين فلم يمنع.

وقولهم: أن الظنون المستفادة من النصوص أقوى فلا نسلم ذلك على الإطلاق. وقولهم: لا يترك الأصل بالفرع، قلنا: هذا القياس فرع نص آخر لا فرع النص المخصوص به، والنص يخص تارة بنص آخر وتارة بمعقول النص^(١)، ثم يلزم أن لا يخصص عموم القرآن بخبر الواحد^(٢)، وقولهم: هو منطوق به، قلنا: كونه منطوقاً به أمر مظنون^(٣)، فإن العام إذا أريد به الخاص كان نطقاً بذلك القدر، وليس نطقاً بما ليس بمراد، ولهذا جاز

(١) قوله: «وتارة بمعقول النص» أي: ولا معنى للقياس إلا معقول النص وهو الذي يفهم المراد من النص، والله هو الواضع لإضافة الحكم إلى معنى النص، إلا أنه مظنون نص كما أن العموم وتناوله للمسمى الخاص مظنون نص آخر، فهما ظنان في نصين مختلفين، وإذا خصصنا بقياس الأرز على البر عموم قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ لم نخصص الأصل بفرعه، فإن الأرز فرع حديث البر لا فرع آية إحلال البيع.

(٢) قوله: «ثم يلزم أن لا يخصص... إلخ» أي إن قولكم يلزم منه أن لا يخصص القرآن بخبر الواحد لأنه فرع، فإنه يثبت بأصل من كتاب أو سنة فيكون فرعاً له، فقد سلم التخصيص بخبر الواحد من لا يسلم التخصيص بالقياس، فهذا لازم لهم، فإن قيل: خبر الواحد ثبت بالإجماع لا بالظاهر والنص، قلنا: وكون القياس حجة ثبت أيضاً بالإجماع، ثم لا مستند للإجماع سوى النص فهو فرع الإجماع، والإجماع فرع النص.

(٣) قوله: «أمر مظنون» إذ ليس زیداً في قوله أكرم العلماء مثل قوله أكرم زیداً، وكذلك الأرز في قوله تعالى: ﴿وأحل الله البيع وحرم الربا﴾ ليس كقوله يحل بيع الأرز بالأرز متفاضلاً ومتماثلاً، فإذا كان كونه مراداً بآية إحلال البيع مشكوكاً فيه كان كونه منطوقاً به مشكوكاً فيه، لأن العام إذا أريد به الخاص كان ذلك نطقاً بذلك القدر ولم يكن نطقاً بما ليس بمراد.

والدليل عليه جواز تخصيصه بدليل العقل القاطع، ودليل العقل لا يجوز أن يقابل النطق الصريح لأن الأدلة لا تتعارض. فإن قيل: ما أخرجه العقل عرف أنه لم يدخل تحت العموم. قلنا: تحت لفظه أو تحت الإرادة؟ فإن قلتم تحت اللفظ فإن الله تعالى شيء وهو داخل تحت اللفظ من قوله تعالى: ﴿خالق كل شيء﴾ وإن قلتم لا يدخل تحت الإرادة فكذلك دليل القياس يعرفنا ذلك ولا فرق.

التخصيص بدليل العقل القاطع، مع أن دليل العقل لا يقابل النص الصريح من الشارع، لأن الأدلة لا تتعارض.

فصل

في تعارض العمومين

إذا تعارض عمومان فأمكن الجمع بينهما بأن يكون^(١) أحدهما أخص من الآخر فيقدم الخاص^(٢)، أو يكون أحدهما يمكن حمله على تأويل صحيح والآخر غير ممكن تأويله، فيجب التأويل في المؤول، ويكون الآخر دليلاً على المراد منه جمعاً بين الحديثين، إذ هو أولى من إلغائهما.

وإن تعذر الجمع بينهما لتساويهما ولكونهما متناقضين، كما لو قال: من بدل دينه فاقتلوه، من بدل دينه فلا تقتلوه، فلا بد أن يكون أحدهما ناسخاً للآخر، فإن أشكل التاريخ طلب الحكم من دليل غيرهما، وكذلك لو تعارض عمومان كل واحد عام من وجه، خاص من وجه، مثل قوله عليه السلام: «من نام عن صلاة أو نسيها فليصلها إذا ذكرها»، فإنه يتناول الفائتة بخصوصهما ووقت النهي بعمومه مع قوله: «لا صلاة بعد العصر حتى تغرب الشمس»، يتناول الفائتة بعمومه والوقت بخصوصه. وقوله: «من بدل دينه فاقتلوه» مع قوله: «نهيت عن قتل النساء»، فهما سواء لعدم ترجيح أحدهما على الآخر، فيتعارضان ويعدل إلى دليل غيرهما.

وقال قوم: لا يجوز تعارض عمومين خاليتين عن دليل الترجيح لأنه يؤدي إلى وقوع الشبهة وهو منفر عن الطاعة. قلنا: بل ذلك جائز ويكون

(١) قوله: «بأن يكون... إلخ» الباء للتصوير، أي إذا تعارض عمومان وأمكن الجمع بينهما، وتصوير ذلك بأن يكون أحدهما أخص من الآخر.

(٢) قوله: «فيقدم الخاص» لما سبق من وجوب تقديم الأخص.

مبيناً للعصر الأول، وإنما خفي علينا لطول المدة واندراس القرائن والأدلة، ويكون ذلك محنة وتكليفاً علينا لنطلب دليلاً آخر، ولا تكليف في حقنا إلا بما بلغنا، وأما التنفير فباطل، فقد نفر طائفة من الكفار من النسخ^(١)، ثم لم يدل ذلك على استحالته والله أعلم.

فصل

في الاستثناء

وصيغته: **إلاً** وغير وسوى وعدا وليس ولا يكون وحاشا وخلا. وأُمُّ الباب «إلاً».

وحده: أنه قول ذي صيغة متصل يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول^(٢).

(١) قوله: «فقد نفر طائفة من الكفار من النسخ» حتى قال تعالى: ﴿وإذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر﴾ الآية.

(٢) قوله: «وحده أنه قول ذي صيغة... إلخ» احترز بقوله: ذي صيغة، أي محصورة عن مثل رأيت المؤمنين ولم أر زيدا، فإن العرب لا تسميه استثناء وإن أفاد ما يفيدُه قوله إلا زيدا. وزعم قوم إن الاستثناء في لغة العرب متعذر لأنه إذا قيل قام القوم إلا زيدا فلا يخلو إما أن يكون داخلاً في العموم أو غير داخل، قالوا: والقسمان باطلان: أما الأول: فلأن الفعل لما نسب إليه مع القوم امتنع إخراجُه من النسبة وإلا لزم توارد الإثبات والنفي على محل واحد وهو محال. وأما الثاني: فلأن ما لا يدخل لا يصح إخراجُه.

وأجاب الجمهور عن هذا بأنه إنما يلزم توارد النفي والإثبات على محل واحد لو لم يكن الحكم بالنسبة بعد تقدير الإخراج، أما إذا كان كذلك فلا توارد، وإلى هذا أشار المصنف بقوله: «يدل على أن المذكور معه غير مراد بالقول الأول» ألا ترى أن المراد بقول القائل: جاءني عشرة إلا ثلاثة إنما هو سبعة، وإلا ثلاثة قرينة إرادة السبعة من العشرة إرادة الجزء بإسم الكل كما في سائر المخصصات للعموم.

والخلاف في هذه المسألة طويل الذيل، ومع هذا فهي قليلة الفائدة، لأن الاستثناء =

وفارق الاستثناء التخصيص بشيئين: أحدهما: في اتصاله^(١)، والثاني: أنه يتطرق إلى النص^(٢)، كقوله عشرة إلا ثلاثة، والتخصيص بخلافه.

= قد تقرر وقوعه في لغة العرب تقررًا مقطوعاً به لا يتيسر لمنكر أن ينكره، وتقرر أن ما بعد آلة الاستثناء خارج عن الحكم لما قبلها بلا خلاف، وليس النزاع إلا في صحة توجيه ما تقرر وقوعه وثبت استعماله، والعجب من أبي بكر من أصحابنا حيث قال: إن الاستثناء في الطلاق لا يصح لأنه إذا قال: أنت طالق ثلاثاً وقعت الثلاث، فإذا قال: إلا واحدة، لم ينفعه لأن الطلاق إذا وقع لا يرتفع، ولأنه يلزم التناقض المذكور في الطلقة الثالثة، نقل ذلك عنه الطوفي في شرح مختصره، وليس بشيء لما علمته سابقاً، ويشكل عليه بصحة الاستثناء في الإقرار بالمال، وأبو بكر عبدالعزيز نفسه قائل بصحته فما الفرق بينهما عنده؟.

(١) قوله: «أحدهما في اتصاله... إلخ» أي أن الاستثناء يجب اتصاله بالمستثنى منه بخلاف التخصيص بغير الاستثناء فإنه يجوز أن يتراخى، مثل أن يقول: اقتلوا المشركين، ثم يقول بعد مدة: اقبلوا الجزية من أهل الكتاب ولا تقتلوه، بخلاف قوله اقتلوا المشركين، ثم يقول بعد مدة: إلا أهل الكتاب.

والفرق بينهما عدم استقلال صيغة الاستثناء بنفسها لأنها تابعة للمستثنى منه، بخلاف قوله: لا تقتلوا أهل الكتاب فإنه استقل بنفسه، وهذا يقتضي أن التخصيص بالغاية والصفة والشرط يجب اتصاله لعدم استقلال هذه المخصصات بأنفسها، فعلى هذا قول المصنف فيما بعد «والتخصيص بخلافه» ليس على إطلاقه، فكان الواجب أن يقال: والتخصيص بالمنفصل بخلافه.

(٢) قوله: «الثاني أنه يتطرق إلى النص» أي فإن قوله له على عشرة نص في مسماها فتطرق الاستثناء إلى ذلك النص بقوله إلا ثلاثة، وأما التخصيص بغير الاستثناء فإنه لا يصح في النص ويصح في العام ودلالته ظنية، فإذا قال: أكرم الرجال ثم قال: لا تكرم زيداً، كان ذلك تخصيصاً، لأن دخول زيد في الرجال بالنظر إلى إرادة المتكلم مضمون لا مقطوع، ولو نص على أسماء الرجال فقال: أكرم عمراً وبكراً وخالداً وبشراً حتى أتى على أسمائهم، ثم قال: لا تكرم بشراً لم يكن ذلك تخصيصاً بل نسخاً، وذلك لأن التخصيص يبين أن مدلول اللفظ الخاص ليس مراداً من اللفظ العام الذي هو محتمل لإرادته وعدمها، وذلك صحيح مفيد. أما إذا نص على إرادة مدلول لفظ كزيد أو غيره من الرجال لم يصح بعد ذلك أن يبين أنه غير مراد لإفضائه إلى التناقض، بل يكون نسخاً لأن التناقض من لوازمه.

وفارق النسخ أيضاً في ثلاثة أشياء: أحدها: في اتصاله^(١). والثاني: أن النسخ رافع لما دخل تحت اللفظ^(٢)، والاستثناء يمنع أن يدخل تحت اللفظ ما لولاه لدخل. والثالث: أن النسخ يرفع جميع حكم النص^(٣)، والاستثناء إنما يجوز في البعض.

فصل

ويشترط في الاستثناء ثلاثة شروط: أحدها: أن يتصل بالكلام بحيث

-
- (١) قوله: «أحدها في اتصاله» سبب الفرق أن الاستثناء لا يستقل بنفسه بخلاف النسخ مع المنسوخ فإنه يستقل بنفسه وينافي المنسوخ فاتصاله به يكون تهافتاً.
- (٢) قوله: «والثاني أن النسخ رافع» بيانه: أن الاستثناء إنما يرفع حكم بعض النص ولا يصح أن يكون مستغرقاً، والنسخ يجوز أن يرد على جميع حكم النص فيرفعه، فيصح أن يوجب أربع ركعات ثم ينسخها بأن يقول: لا تصلوها، ولا يصح أن يقول: صلوا أربعاً إلا أربعاً أو إلا ثلاثاً. وسيأتي إن شاء الله تعالى.
- (٣) قوله: «والثالث أن النسخ يرفع جميع حكم النص» هذا ليس بمحقق، والتحقيق أن النسخ قد يرفع جميع حكم النص وقد يرفع بعضه كما نسخ خمس رضعات من عشر، وكما إذا نسخ الوجوب يبقى الجواز وهو بعض حكم النص. فقول المصنف: «يرفع جميع حكم النص» ليس على إطلاقه، ولذلك قال في المستصفي: فالنسخ قطع ورفع، فقوله: رفع، يشمل رفع الجميع ورفع البعض. قلت: هذه الفروق إنما تظهر على ما اصطلاح عليه المتأخرون من علماء الأصول، وأما على مصطلح السلف فقد قال ابن القيم في كتابه إعلام الموقعين: مراد عامة السلف بالناسخ والمنسوخ رفع الحكم بجملته تارة وهو اصطلاح المتأخرين، ورفع دلالة العام والمطلق والظاهر وغيرها تارة، إما بتخصيص أو تقييد، أو حمل مطلق على مقيد وتفسيره وتبيينه، حتى أنهم ليسمون الاستثناء والشرط والصفة نسخاً لتضمن ذلك رفع دلالة الظاهر وبيان المراد، فالنسخ عندهم وفي لسانهم هو بيان المراد بغير ذلك اللفظ بل بأمر خارج عنه، ومن تأمل كلامهم رأى من ذلك فيه ما لا يحصى وزال عنه به إشكالات أوجبها حمل كلامهم على الاصطلاح الحادث المتأخر. هذا كلامه فتأمل واشدد يدك عليه.

لا يفصل بينهما كلام^(١) ولا سكوت يمكن الكلام فيه، لأنه جزء من الكلام يحصل به الإتمام، فإذا انفصل لم يكن إتماماً كالشرط وخبر المبتدأ، فإنه لو قال: أكرم من دخل داري، ثم قال بعد شهر: إلا زيداً، لم يفهم، كما لو قال زيد ثم قال بعد شهر قائم لم يعد خبراً، وكذلك الشرط. وحكي عن ابن عباس أنه يجوز أن يكون منفصلاً^(٢)، وعن عطاء والحسن جواز تأخيره

(١) قوله: «بحيث لا يفصل بينهما كلام» أي أجنبي، وحاصله: أنه يشترط اتصال المستثنى بالمستثنى منه اتصالاً عادياً لا حسياً، ولا يضر القطع بتنفس أو سعال، وكذا البعد لطول الكلام المستثنى منه فإنه يعد في العادة متصلاً.

(٢) قوله: «وحكي عن ابن عباس أنه يجوز أن يكون منفصلاً» اختلف العلماء في النقل عنه، فنقل عنه الأمدى وابن الحاجب أنه يجوز إلى شهر، ونقل عنه المازري أنه يجوز إلى سنة، والذي يقتضيه كلام أبي إسحاق والمصنف وإمام الحرمين والغزالي وصاحب المعتمد وغيرهم أنه يجوز عنده أبداً، وبه صرح أبو الخطاب من أصحابنا، ومع ذلك فإنهم جميعاً قد توافقوا في إثبات أصل هذا المذهب وشرعوا في تأويله إلا صاحب المعتمد، فإنه نقله من غير إنكار ولا تأويل، ولما توافقت النقلة في إثبات هذا المذهب عبر المصنف بقوله: وحكي، وقال في المستصفي: ونقل عن ابن عباس أنه جوز تأخير الاستثناء، ولعله لا يصح عنه النقل إذ لا يليق ذلك بمنصبه، وإن صح فلعله أراد به إذا نوى الاستثناء أولاً ثم أظهر نيته بعده فيدين بينه وبين الله تعالى فيما نواه، ومذهبه أن ما يدين به العبد يقبل ظاهراً أيضاً فهذا له وجه انتهى.

قلت: ذهابه إلى عدم صحة النقل ليس بجيد، فقد أخرج الحاكم في مستدركه وقال: صحيح على شرط الشيخين، عن ابن عباس قال: إذا حلف الرجل على يمين فله أن يستثني إلى سنة، وقد روى عنه هذا غير الحاكم كما ذكره أبو موسى المدني وغيره. وقال سعيد بن منصور: حدثنا أبو معاوية، قال: حدثنا الأعمش عن مجاهد عن ابن عباس أنه كان يرى الاستثناء بعد سنة، ورجال هذا الإسناد كلهم أئمة ثقات ولا عبرة بقول ابن مفلح الأعمش مدلس، لأن هذا لا يقدح بثقته، فالرواية عن ابن عباس قد صحت ولكن الصواب خلاف ما قاله. والكلام في الاستدلال والإثبات والنفي طويل وحسب الناظر هنا ما قدمنا.

ما دام في المجلس، وأوماً إليه أحمد رحمه الله^(١) في الاستثناء في اليمين والأولى ما ذكرناه.

الشرط الثاني: أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، فأما الاستثناء من غير الجنس فمجاز لا يدخل في الإقرار، ولو أقر بشيء واستثنى من غير جنسه كان استثناءه باطلاً، وهذا قول بعض الشافعية، وقال بعضهم ومالك وأبو حنيفة وبعض المتكلمين يصح لأنه قد جاء في القرآن واللغة الفصيحة^(٢). قال الله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا﴾ ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ ﴿وَلَا تَقْتُلُوا أَنْفُسَكُمْ﴾ ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَكُمْ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْرَىٰ ﴿١٩﴾ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ وقال الشاعر:

وما بالربع من أحد إلا أوري^(٣)

(١) قوله: «وأوماً إليه أحمد» أي إلى قول عطاء والحسن، وهو ظاهر كلام الخرقى من أصحابنا في اليمين دون الإقرار، واختاره شيخ الإسلام ابن تيمية وغيره، نقله عنه نقي الدين الفتوحى في شرح مختصر التحرير وكذا صاحب التحرير.

(٢) قوله: «لأنه قد جاء في القرآن واللغة الفصيحة» هذا دليل القائلين بصحة الاستثناء من غير الجنس، وحاصله: أنه وقع في القرآن وفي اللغة كثيراً والوقوع دليل الجواز، وبيان الوقوع قوله تعالى: ﴿لَا يَسْمَعُونَ فِيهَا لَغْوًا إِلَّا سَلَامًا﴾ والسلام ليس من جنس اللغو، وقوله: ﴿لَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾ والتجارة ليست من جنس المال لأن المال هو الأعيان، والتجارة التصرف في تلك الأعيان ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ﴾ الآية و﴿ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى﴾ ليس من جنس النعمة.

(٣) قوله: «إلا أوري» الأوري: هي التي تسمى الطوائل وليس من جنس أحد، وما ذكره المصنف تبعاً للغزالي كلام ملفق من بيتين، وأصلهما قول النابغة الذبياني حكاه عنه سيبويه في كتابه وهو:

| | |
|-----------------------------|--------------------------------|
| يا دار مية بالعلياء فالسند | أقوت وطال عليها سالف الأبد |
| وقفت فيها أصيلاً لا أسائلها | عيت جواباً وما بالربع من أحد = |

وبلدة ليس بها أنيس إلا اليعافير وإلا العيس^(١)
ومثله كثير.

ولنا: في أن الاستثناء إخراج بعض ما يتناوله المستثنى منه^(٢): بدليل أنه مشتق من قولهم ثبت فلاناً عن رأيه وثبت العنان، فيشعر بصرف الكلام عن صوابه الذي كان يقتضيه سياقه، فإذا ذكر ما لا دخول له في الكلام الأول لولا الاستثناء فما صرف الكلام ولا ثناء عن وجه استرساله، فتكون تسميته استثناء تجوزاً باللفظ عن موضعه، وتكون «إلا» هاهنا بمعنى لكن، قال هذا ابن قتيبة، وقال: هو قول سيبويه^(٣)، وقاله غيرهما من أهل العربية،

= إلا أوارئٍ لأياً ما أبينها والنؤي كالحوض بالمظلومة الجلد
قال الشنتمري في شرح أبيات الكتاب: الأواري محابس الخيل واحدها آرى وهو من تأريت المكان إذا تحبست به، واللائي: البطء، والمعنى: أبينها بعد لأي لتغيرها، والنؤي حاجز حول الخباء يدفع عنه الماء ويبعده، وهو من نأيت إذا بعدت، وشبهه في استدارته بالحوض، والمظلومة أرض حفر فيها الحوض لغير إقامة لأنها في فلاة فظلمت بذلك لأن معنى الظلم وضع الشيء في غير موضعه، وإنما أراد أن حفر الحوض لم يعمق فذلك أشبه للنؤي به، ولذلك جعلها جلداء وهي الصلبة.

(١) قوله: «إلا اليعافير... إلخ» اليعافير: أولاد الأطباء واحدها يعفور، والعيس بقر الوحش لبياضها، والعيس البياض، وأصله في الإبل، فاستعاره للبقرة قاله الشنتمري. فاليعافير والعيس ليس من جنس الأنيس.

(٢) قوله: «ولنا... إلخ» حاصل هذا الجواب: أنه يتعين حمل ما ذكرتموه على المجاز والاتساع وليس هذا محل النزاع، لأن ما ذكرناه من دليل الامتناع قاطع وما ذكرتموه محتمل لتردده بين احتمال الحقيقة والمجاز، والقاطع مقدم على المحتمل.

(٣) قوله: «وقال هو قول سيبويه» عبارته في كتابه أن قولك ما فيها أحد إلا حماراً جاؤا به على معنى ولكن حماراً، وكرهوا أن يبدلوا الآخر من الأول فيصير كأنه من نوعه، فحمل على معنى «ولكن» وعمل فيه ما قبله كعمل العشرين في الدرهم. هذا كلامه وهو صريح في المطلوب.

وإذا كانت بمعنى «لكن» لم يكن لها في الإقرار معنى^(١)، فلم يصح أن ترفع شيئاً منه فتكون لاغية، فإن لكن إنما تدخل للاستدراك بعد الجحد، والإقرار ليس بجحد فلا يصح فيه، ولذلك لم يأت الاستثناء المنقطع في إثبات بحال.

الشرط الثالث: أن يكون المستثنى أقل من النصف^(٢)، وفي استثناء

(١) قوله: «وإذا كانت بمعنى لكن... إلخ» جواب عن قولهم: ولو أقر بشيء واستثنى من غير جنسه كان استثناءه باطلاً. وحاصل الأمر: أن الاستثناء المنقطع مقدر بلكن، فكما يجب فيه مخالفة إما تحقيقاً مثل ما ضربني زيد لكن ضربني عمرو، وإما تقديراً مثل ما ضربني لكن أكرمني فكذا ههنا، ويتفرع على هذا ما قاله الخرقى في مختصره: ومن أقر بشيء واستثنى من غير جنسه كان استثناءه باطلاً إلا أن يستثنى عيناً من ورق أو ورقاً من عين، فعلى ما ذكره المصنف هنا يكون قوله: «إلا أن يستثنى... إلخ» مخالفاً لهذه القاعدة، ولما كان أحد القولين في المذهب حمله الأصحاب على الاستحسان، وحمله الطوفي على الاستثناء من الجنس البعيد.

وبيانه: أنه لو قال: له عندي مائة درهم إلا ثوباً أو إلا شاة أو غيرهما من المتقومات بطل الإقرار عند المصنف ومن تابعه، ولزمه مائة إلا قيمة ثوب على الرواية الثانية لاشتراك المستثنى والمستثنى منه في الجنس البعيد وهو أن الكل مال، وما يقع في المستثنى من جهالة تزال بالوساطة والصلح. قلت وهذا هو المختار.

(٢) قوله: «أقل من النصف... إلخ» قال الشيخ مجد الدين بن تيمية في المحرر: يصح استثناء الأقل دون الأكثر في عدد الطلاق والمطلقات والأقارير نص عليه وفي النصف وجهان، وقيل في الأكثر أيضاً. قال الطوفي: قلت المصحح لاستثناء الأكثر هم أكثر الفقهاء والمتكلمين، والمانع منه أصحابنا وبعض الفقهاء والقاضي أبو بكر في آخر أقواله. قال الأمدي: وقد استقبح بعض أهل اللغة استثناء عقد صحيح واختار هو الوقف. ومثال العقد الصحيح له سبعون إلا عشرة، وقوله في المحرر: وفي النصف وجهان، قال ابن هبيرة: الصحة ظاهر المذهب، وصححه في التصحيح والمحرر والرعايتين والحاوي الصغير، واختاره ابن عبدوس في تذكرته وجزم به في الإرشاد والوجيز والمنور ومتخب الآدمي، وهو ظاهر كلام ابن عقيل في التذكرة في الطلاق والإقرار، فإنه ذكر فيهما لا يصح استثناء الأكثر واقتصر عليه، والوجه الثاني لا يصح.

النصف وجهان. وقال أكثر الفقهاء والمتكلمين: يجوز استثناء الأكثر، ولا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز استثناء الكل^(١)، واحتج من جوزه أي جوز الأكثر بقوله: ﴿فَبِعَزِّكَ لَأَغْوِيَنَّهُمْ أَجْمَعِينَ﴾^(٢) إِلَّا عِبَادَكَ مِنْهُمْ الْمُخْلِصِينَ وقال في أخرى: ﴿إِنَّ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ فاستثنى كل واحد منهما من الآخر^(٣)، وأيهما كان الأكثر حصل المقصود. وقال الشاعر:

أدوا التي نقصت تسعين من مائة ثم ابعثوا حكماً بالحق قواماً^(٤)

ولأنه إذا جاز استثناء الأقل جاز استثناء الأكثر، ولأنه رفع بعض ما تناوله اللفظ فجاز في الأكثر كالتخصيص. ولنا: أن الاستثناء لغة وأهل اللغة نفوا ذلك وأنكروه.

قال أبو إسحاق الزجاج: لم يأت الاستثناء إلا في القليل من الكثير، وقال ابن جني: لو قال قائل مائة إلا تسعة وتسعين ما كان متكلماً بالعربية وكان كلامه عيًّا من الكلام ولُكنة، وقال القتيبي: يقال صمت الشهر كله إلا يوماً واحداً، ولا يقال صمت الشهر إلا تسعة وعشرين يوماً، ويقول لقيت القوم جميعهم إلا واحداً أو اثنين، ولا يجوز أن يقول لقيت القوم إلا

(١) قوله: «ولا نعلم خلافاً في أنه لا يجوز استثناء الكل» لأنه يفضي إلى العبث، وكونه نقضاً كلياً للكلام ورجوعاً عن الإيجاد إلى الإعدام، فعلى هذا يلغو الاستثناء ويلزم المستثنى، فإذا قال له: علي عشرة إلا عشرة، أو أنت طالق ثلاثاً إلا ثلاثاً، لزمه عشرة وطلقت ثلاثاً، ونقل القرافي عن المدخل لابن طلحة إن في صحته قولين. قال شارح التنقيح: فعدم اللزوم يقتضي استثناء الكل.

(٢) قوله: «فاستثنى كل واحد منهما من الآخر» استثنى في الأولى العباد المخلصين من بني آدم، وفي الثانية الغاوين من العباد، والغاوون أكثر بدليل قوله تعالى: ﴿ولا تجد أكثرهم شاكرين﴾ ولكن أكثرهم لا يعقلون لا يؤمنون.

(٣) قوله: «أدوا التي نقصت... إلخ» أي وهو معنى قوله مائة إلا تسعين، وهو استثناء الأكثر.

أكثرهم، إذا ثبت أنه ليس من اللغة فلا يقبل، ولو جاز هذا لجاز في كل ما كرهوه وقبحوه، وأما الآية التي احتجوا بها فقد أجيب عن احتجاجهم منها بأجوبة: منها: أنه استثناء^(١) في إحدى الآيتين المخلصين من بني آدم، وهم الأقل، وفي الأخرى استثناء الغاوين من جميع العباد وهم الأقل، فإن الملائكة من عباد الله، قال الله تعالى: ﴿بَلْ عِبَادٌ مُّكْرَمُونَ﴾ وهم غير غاوين. ومنها: أنه استثناء منقطع في قوله: ﴿إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ بمعنى لكن، بدليل أنه قال في آية أخرى: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ﴾ وأما البيت فليس فيه استثناء^(٢) مع أنه قد قال ابن فضال النحوي: هذا بيت مصنوع ولم يثبت عن العرب.

(١) قوله: «منها أنه استثناء» هذا الجواب والذي بعده ضعيفان. أما الأول: فلأن المحاورة إنما وقعت في ذرية آدم التي أخرج آدم من الجنة بسببه بدليل قوله: ﴿أَنْظِرْنِي إِلَى يَوْمِ يَمُوتُونَ﴾ يعني بني آدم ﴿قَالَ إِنَّكَ مِنَ الْمُنْظَرِينَ﴾ قال فبعرزت لأغوينهم أجمعين. وإذا كان الكلام في ذرية آدم لم يصح ضم الملائكة إليهم حتى يكون الغاوين بالنسبة إليه وإلى بقية بني آدم قليلاً. وأما الثاني: فإن الأصل في الاستثناء الإتصال، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ لِيَ عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ﴾ أي بالجبر والقهر القدري بل ذلك لله تعالى، وذلك لا ينفي سلطانه بالإغواء والوسوسة وهو المراد بالسلطان المثبت له بقوله: ﴿إِنْ عِبَادِي لَيْسَ لَكَ عَلَيْهِمْ سُلْطَانٌ إِلَّا مَنْ اتَّبَعَكَ مِنَ الْغَاوِينَ﴾ أي فلك عليهم سلطان الإغواء والوسوسة بدليل قوله عز وجل: ﴿وَاجْلِبْ عَلَيْهِمْ بِخِيَلِكِ وَرِجْلِكَ وِشَارِكِهِمْ فِي الْأَمْوَالِ وَالْأَوْلَادِ وَعَدِهِمْ﴾ والجواب الصحيح عن الآية هو أن المنع من استثناء الأكثر إنما يكون إذا صرح بعدد المستثنى منه، أما إذا لم يصرح به فهو جائز بالاتفاق. كما إذا قال: خذ ما في الكيس من الدراهم إلا الزبوف، وكانت أكثر، والآية من هذا الباب لم يصرح فيها بعدد المستثنى منه، بل قال: إن عبادي، وهو مقدار غير معين بخلاف: له عندي مائة إلا تسعين، فهذا هو الممنوع. وهذا هو الجواب عن البيت المذكور بتقدير ثبوته إذ ليس فيه صيغة استثناء.

(٢) قوله: «فليس فيه استثناء» ومحل النزاع مشروط بالتصريح بصيغة الاستثناء والعدد.

وأما القياس في اللغة فغير جائز، ولو كان جائزاً فهو جمع بغير علة^(١). ومثل هذا لو جاز استثناء البعض جاز استثناء الكل، ويعارضه بأنه إذا لم يجز استثناء الكل فلا يجوز استثناء الأكثر، والفرق بين القليل والكثير أن العرب استعملته في القليل دون الكثير، فلا يقاس في لغتهم ما أنكروه على ما حسنوه وجوزوه.

فصل

إذا تعقب الاستثناء جملاً كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا يَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾^(٢) إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا ﴿وقول النبي ﷺ: «لا يؤمن الرجل في سلطانه ولا يجلس على تكبرمته»^(٣) إلا بإذنه» رجع الاستثناء إلى جميعها^(٤)، وهو قول أصحاب الشافعي. وقال الحنفية: يرجع إلى أقرب المذكورين لأمر ثلاثة: أحدها: أن العموم يثبت في كل صورة بيقين^(٥)،

(١) قوله: «فهو جمع بغير علة» أي إن شرط القياس أن يكون لعله جامعة بين المقيس والمقيس عليه، فقياس استثناء الأكثر على جواز استثناء الأقل لا بد له من علة ولا علة هنا فالقياس باطل، فهذا جواب بالإبطال. وقوله: ويعارضه جواب بالمعارضة.

(٢) قوله: «ولا يجلس على تكبرمته» قال في النهاية: التكرمة الموضع الخاص لجلوس الرجل من فراش أو سرير مما يعده كرامة. وهي تفعله من الكرامة.

(٣) قوله: «رجع الاستثناء إلى جميعها» أي إلى جميع الجمل التي قبله ما لم يمنع مانع من عوده إلى بعضها، والمانع إما قرينة معنوية أو لفظية: فمثال الأولى: ما إذا قال: نسائي طوالق وعبيدي أحرار إلا الحيض، فهذا راجع إلى الجملة الأولى بقرينة الحيض المختص بالنساء، ولو قال إلا الزنجيين أو الهنديين أو الجبشانيين اختص بالثانية لأن هذه الصفات في العرف مختصة بالعبيد.

وأما الثانية: فإن ظهر أن الواو للابتداء في مثل أكرم بني تميم والنحاة البصريين إلا البغاددة اختص بالأخيرة وإلا فلا، وهذا هو التحقيق وإن كان المصنف أطلق القول.

(٤) قوله: «أحدها أن العموم... إلخ» بيانه: أن العموم في كل جملة من الجمل =

وعود الاستثناء إلى جميعها مشكوك فيه فلا يزيل - أي العموم - المتيقن بالشك.

الثانية: أن الاستثناء إنما وجب رده إلى ما قبله ضرورة إنه لا يستقل بنفسه، فإذا تعلق بما يليه فقد استقل وأفاد، فلا حاجة إلى تعلقه بما قبل ذلك، فلا نعلقه به وصار كالاستثناء من الاستثناء.

والثالثة: أن الجملة مفصول بينها وبين الأولى^(١) فأشبه ما لو فصل بينهما بكلام آخر. وأدلتنا ثلاثة: أحدها: أن الشرط إذا تعقب جملاً عاد إلى جميعها، كقوله: نسائي طوالق وعبيدي أحرار إن كلمت زيداً^(٢)، فكذلك الاستثناء، فإن الشرط والاستثناء شيان في تعلقهما بما قبلهما وبغيرهما له، ولهذا يسمى التعليق بشرط مشيئة الله استثناء، فما يثبت لأحدهما ثبت في الآخر^(٣). فإن قيل^(٤): الفرق بينهما أن الشرط رتبته التقديم بخلاف الاستثناء، قلنا: إذا تأخر الشرط فلا فرق بينهما^(٥)، ثم إن كان متقدماً فلم

= متيقن، وعود الاستثناء إلى كل واحدة منها مشكوك فيه، فلا يرفع العموم المتيقن بالشك، وإنما رفعنا عموم الجملة الأخيرة ضرورة تعلق الاستثناء بغيره.

(١) قوله: «مفصول بينها وبين الأولى» أي وقع الفصل بين كل جملتين منها بالعطف فأشبه الفصل بكلام أجنبي، ولو فصل بينهما بكلام أجنبي لم يعد الاستثناء إلى الجميع فكذا ما أشبهه.

(٢) قوله: «نسائي طوالق... إلخ» أي فيكون تكليمه زيداً شرطاً في وقوع الطلاق والعق جميعاً، فكذلك الاستثناء مثله. وقوله: «إن الشرط والاستثناء شيان» بيان للجامع بينهما وهو أن كلا منهما يفتقر إلى ما يتعلق به.

(٣) قوله: «فما يثبت... إلخ» جواب شرط مقدر، أي إذا ثبت أن بين الشرط والاستثناء هذا الاشتراك الخاص وجب أن يستويا في رجوع كل منهما إلى جميع الجمل قبله.

(٤) قوله: «فإن قيل» هذا قدح من الخصم في قياس الاستثناء على الشرط في رجوعه إلى جميع الجمل فكان الخصم يقول هذا قياس مع الفارق.

(٥) قوله: «قلنا... إلخ» لنا في نقض ما قالوه ثلاثة مسالك:

لا يتعلق بالجملة الأولى دون ما بعدها؟، فإذا تعلق بجميع الجمل تقدم أو تأخر، فكذلك الاستثناء فإنه مساو للشرط في حال تأخره.

الثاني: اتفاق أهل اللغة على أن تكرار الاستثناء عقيب كل جملة عي^١ ولكنة، ولو لم يعد الاستثناء إلى الجميع لم يقبح ذلك، بل كان متعيناً لازماً فيما يريد فيه الاستثناء من جميع الجمل.

الثالث: أن العطف بالواو يوجب نوعاً من الاتحاد^(١) بين المعطوف والمعطوف عليه، فيصير الجمل كالجملة الواحدة، فيصير كأنه قال: اضرب الجماعة الذين هم قتلة وسراق إلا من تاب، ولا فرق بين هذا وبين قوله: اضرب من قتل وسرق إلا من تاب.

= أولها: أن قولكم: رتبة الشرط التقديم، إنما هو من جهة العقل لا من جهة اللغة، وكلامنا في بحث لغوي لا عقلي، ولا يلزم من توقف المشروط على الشرط ولزوم تقدمه عقلاً أن لا يساويه الاستثناء فيما ذكرناه.

ثانيها: ما ذكره المصنف، وحاصله: أن كلامنا فيما إذا تأخر الشرط، وحينئذ لا فرق بينه وبين الاستثناء لأن كليهما متأخر عن الجمل، وما ذكر من استحقاق التقديم أمر عقلي لا اعتبار به ههنا، فلا فرق إذن بين قوله: نسائي طوالق وعبيدي أحرار إن كلمت زيداً، وبين قوله: نسائي طوالق وعبيدي أحرار أن لا أكلم زيداً.

ثالثها: أن ما ذكرتموه من الفرق يلزمكم أن يتعلق الشرط بالجملة الأولى فقط إما مطلقاً، سواء تقدم أو تأخر نظراً إلى استحقاقه التقديم حكماً، وإذا تقدم حكماً لفظه نحو: إن كلمت زيداً فنسائي طوالق وعبيدي أحرار، فتعق عبيده في الحال ويتوقف طلاق نسائه على تكليمه زيداً، لكن ذلك باطل باتفاق، فدل على أن استحقاق الشرط للتقديم حكماً لا تأثير له في الفرق المذكور، وحينئذ يستوي الشرط والاستثناء في تعلقهما بجميع الجمل المذكورة قبلها وهو المطلوب.

(١) قوله: «يوجب نوعاً من الاتحاد» أي يوجب اتحاداً معنوياً، ولهذا قدرت التثنية والجمع نحو: الزيدان والزيدون، بالعطف نحو: قام زيد وزيد وزيد وشبه ذلك بقولهم قاموا، فواو العطف والجمع والضمير المتصل بالفعل وأشباهه المعتبر ههنا هو الاتحاد المعنوي دون التفاضل اللفظي، وحينئذ تصير الجمل كالجملة الواحدة لربط الواو المقتضية للجمع بينهما فيكون الاستثناء راجعاً إلى الجميع.

وقولهم: إن التعميم مستيقن ممنوع^(١) فإن العموم والإطلاق لا يثبت قبل تمام الكلام، وما تم حتى أردف باستثناء يرجع إليه، ثم يبطل بالشرط والصفة، وقد سلم أكثرهم عموم ذلك^(٢)، ولما ذكر الله تعالى خصال كفارة اليمين الثلاثة، ثم قال: ﴿فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ﴾ رجع ذلك إلى جميعها.

وقولهم: إن الاستثناء إنما تعلق بما قبله ضرورة ممنوع^(٣)، بل إنما رجع إلى ما قبله لصلاحيته لذلك، ثم يبطل أيضاً بالشرط والصفة. أما الاستثناء من الاستثناء فلم يمكن عوده إلى الأول^(٤)، لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، فتعذر النفي من النفي، وهكذا كل ما فيه قرينة تصرفه عن الرجوع لا يرجع إلى الأول، كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّنْ مَّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ أَوْ أَوْفَاءُ مِمَّا بَعَثْتُمْ إِلَيْكُمْ وَالْأُولَاءُ كَالْأُولَىٰ﴾ لا يعود إلى التحرير لأن صدقتهم إنما تكون بما لهم، فالعق ليس حقاً لهم.

(١) قوله: «وقولهم إن التعميم مستيقن ممنوع» حاصله: إنكم إن أردتم أن التعميم مستيقن قبل تمام الكلام فهذا ممنوع، وإن أردتم أنه مستيقن بعد تمام الكلام فالكلام إنما يتم بالاستثناء، وبعد الاستثناء لا يبقى العموم متيقناً حتى يكون رفعه بالشك ممتنعاً إلا على قولكم يتعلق بالجملة الأخيرة، ويبقى العموم فيما قبلها، لكن هذا يصير استدلالاً في محل النزاع فلا يسمع.

(٢) قوله: «ثم يبطل بالشرط والصفة... إلخ» فلو قال: أكرم بني تميم وبني أسد الطوال، تعلقت الصفة بجميع ما تقدمها، مع أن ضرورة التعلق تندفع بالجملة الواحدة.

(٣) قوله: «وقولهم إن الاستثناء... إلخ» حاصل ما أجاب عنه المصنف: إنا لا نسلم أن تعلق الاستثناء بما قبله للضرورة بل لصلاحية ما قبله لتعلقه به، وسائر الجمل صالح لتعلق الاستثناء به ما لم يمنع من تعلقه بها مانع خاص، كقوله سبحانه وتعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِّنْ مَّنْ مَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ أَوْ أَوْفَاءُ مِمَّا بَعَثْتُمْ إِلَيْكُمْ وَالْأُولَاءُ كَالْأُولَىٰ﴾ فهذا الاستثناء راجع إلى الدية لا إلى التحرير لأنه ليس حق الورثة حتى يصدقوا به كما ذكره المصنف.

(٤) قوله: «أما الاستثناء من الاستثناء... إلخ» جواب عن قولهم وصار كالاستثناء من الاستثناء.

فصل

في الشرط^(١)

الشرط ما لا يوجد المشروط مع عدمه، ولا يلزم أن يوجد عند وجوده، والعلة يلزم من وجودها وجود المعلول، ولا يلزم من عدمها عدمه^(٢) في الشرعيات.

والشرط: عقلي وشرعي ولغوي. فالعقلي: كالحياة للعلم^(٣) والعلم للإرادة. والشرعي: كالطهارة للصلاة والإحصان للرجم. واللغوي: كقوله إن دخلت الدار فأنت طالق، وإن جئتني أكرمتك، مقتضاه في اللغة اختصاص الإكرام بالمجي، فينزل منزلة التخصيص^(٤) والاستثناء.

والاستثناء والشرط يغير الكلام عما كان يقتضيه لولاه حتى يجعله متكلاً بالباقي، لا أنه يخرج من الكلام ما دخل فيه، فإنه لو دخل لما خرج. فإذا قال: أنت طالق إن دخلت الدار، معناه أنك عند الدخول

(١) قوله: «فصل في الشرط» هذا هو الثاني من مخصصات العموم المتصلة، ولا شك أن الأحكام الشرعية لها علل وهي المؤثرة في وجودها المعرفة لها شرعاً، وشروط يتوقف تأثير العلل في الأحكام عليها، كالزنا هو علة الرجم ويتوقف تأثيره في إيجاب الرجم على الإحصان، وكالنصاب هو المؤثر في وجوب الزكاة ويتوقف تأثيره في إيجابها على تمام الحول، فالشرط هو ما لا تؤثر العلة في وجود الحكم إلا بعد حصوله.

(٢) قوله: «ولا يلزم من عدمها عدمه» أي عدم المعلول، لجواز أن يكون له علة لم يصل فهمنا إليها.

(٣) قوله: «كالحياة للعلم» إذ الحياة تنتفي بانتفاء المحل، فإنه لا بد لها من محل، ولا يلزم وجودها بوجود المحل كما في الجمادات.

(٤) قوله: «فينزل منزلة التخصيص» أي فإنه إن كان يكرمه دون المجيء لم يكن كلامه اشتراطاً، فنزل الشرط منزلة التخصيص... إلخ.

طالق، وقوله: له علي عشرة إلا ثلاثة، معناه له علي سبعة، فإنه لو ثبت له عليه عشرة لما قدر على إسقاط ثلاثة، ولو قدر على ذلك بالكلام المتصل لقدر عليه بالمنفصل، فيصير موضوع الكلام ذلك. فقوله تعالى: ﴿فَوَيْلٌ لِلْمُصَلِّينَ﴾ لا حكم له قبل إتمام الكلام، فإذا تم كان الكلام مقصوراً على من وجد منه السهو والرياء، لا أنه دخل فيه كل مصل ثم خرج البعض، كذلك الاستثناء والشرط.

فصل

في المطلق والمقيد

المُطْلَق: هو المتناول لواحد^(١) لا بعينه باعتبار حقيقة شاملة لجنسه وهي النكرة في سياق الأمر كقوله تعالى: ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ وقد يكون في الخبر كقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بولي».

(١) قوله: «هو المتناول لواحد» خرج به ألفاظ الأعداد المتناولة لأكثر من واحد، وبقوله: «لا بعينه» المعارف كزيد ونحوه، وببإقي الحد المشترك والواجب المخير، فإن كلاً منهما يتناول واحداً لا بعينه لا باعتبار حقائق مختلفة، وذلك كما مثل به المصنف فإن كل واحد من لفظ الرقبة والولي قد تناول واحداً غير معين من جنس الرقاب والأولياء.

ثم اعلم أن المطلق والمقيد في الألفاظ مستعاران منهما في الأشخاص، يقال: رجل أو حيوان مطلق، إذا خلا من قيد أو عقال أو شكال، ومقيد إذا كان في رجله قيد أو عقال أو شكال أو نحو ذلك من موانع الحيوان من الحركة الطبيعية الاختيارية التي ينتشر بها بين جنسه. فإذا قلنا: أعتق رقبة، فهذه الرقبة شائعة في جنسها شيوع الحيوان المطلق بحركته الاختيارية بين جنسه، وإذا قلنا: أعتق رقبة مؤمنة، كانت هذه الصفة لها كالقيد المميز للحيوان المقيد من بين أفراد جنسه، وممانعة لها من الشيوع كالقيد المانع للحيوان من الشيوع بالحركة في جنسه.

والمقيد: هو المتناول لمعين أو لغير معين^(١) موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه، كقوله تعالى: ﴿وَتَحَرَّيْ رَقَبَةً مُّؤْمِنَةً فَمَنْ لَّمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾ قيد الرقبة بالإيمان، والصيام بالتتابع. وقد يكون اللفظ مطلقاً مقيداً بالنسبة، كقوله: ﴿رَقَبَةً مُّؤْمِنَةً﴾ مقيدة بالإيمان، مطلقة بالنسبة إلى السلامة وسائر الصفات^(٢)، ويسمى الفعل مطلقاً نظراً إلى ما هو من ضرورته من الزمان والمكان والمصدر والمفعول به، والآلة فيما يفتقر إلى الآلة، والمحل للأفعال المتعدية، وقد يتقيد بأحدها دون بقيتها^(٣) والله أعلم.

فصل

إذا ورد لفظان مطلق ومقيد فهو على ثلاثة أقسام^(٤):

القسم الأول: أن يكونا في حكم واحد بسبب واحد، كقوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بولي» وقال: «لا نكاح إلا بولي مرشد وشاهدي عدل»

(١) قوله: «أو لغير معين» أي كان متناولاً لغير معين، لكنه موصوف بأمر زائد على الحقيقة الشاملة لجنسه، وتتفاوت مراتبه في تقييده باعتبار قلة القيود وكثرتها فما كثرت فيه القيود كان أعلى رتبة مما قلّت قيوده.

(٢) قوله: «وسائر الصفات» مثل الصحة والسقم والطول والقصر والنسب والبلد. وكذلك يقال: فعل مقيد أو مطلق باعتبار اختصاصه ببعض مفاعيله من ظرف زمان أو مكان ونحوه من المفاعيل، كالمصدر والعلة والآلة ومحل الفعل وعدم اختصاصه بذلك.

(٣) قوله: «وقد يتقيد بأحدها... إلخ» أي قد يقيد الفعل ببعض مفاعيله دون بعض فيكون مطلقاً مقيداً بالإضافة إلى بعضها دون بعض كقولهم: صم يوم الاثنين، فالصوم مقيد من جهة ظرف الزمان ولو قال صم في المدينة يومين لكان على العكس من ذلك.

(٤) قوله: «فهو على ثلاثة أقسام» وجه الحصر أنه إذا اجتمع معنا مطلق ومقيد، فأما أن يتحد حكمهما أو يختلف، فإن اتحد حكمهما فأما أن يتحد حكمهما أو يختلف.

فيجب حمل المطلق على المقيد. وقال أبو حنيفة: لا يحمل عليه^(١) لأنه نسخ، فإن الزيادة على النص نسخ، فلا سبيل إلى النسخ بالقياس، وقد بينا فساد هذا^(٢). فإن قوله: ^(٣) ﴿فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ﴾ ليس بنص في أجزاء الكافرة، بل هو مطلق يعتقد ظهور عمومته مع تجويز الدليل على خصوصه، والتقييد صريح في الاشتراط فيجب تقديمه.

القسم الثاني: أن يتحد الحكم ويختلف السبب، كالتقيد في كفارة

(١) قوله: «وقال أبو حنيفة لا يحمل عليه» رأيت على هامش نسخة قديمة ما لفظة: لعل ما حكى عن أبي حنيفة في هذا لا يصح فإنهم أنكروه، وحكاه الغزالي اتفاقاً وابن عقيل لم يذكر فيه خلافاً انتهى. وثبت هذا ما رأيته في كتب أصول الحنفية من أنه لا يحمل المطلق على المقيد وإن كان في حادثة لا مكان للعمل بهما إلا أن يكونا في حكم واحد وحادثة واحدة، لأن العمل بهما غير ممكن فيجب الحمل ضرورة، مثل صوم كفارة اليمين ورد فيه صيام ثلاثة أيام، وورد فيه نص مقيد وهو قراءة ابن مسعود فصيام ثلاثة أيام متتابعة، لأن الحكم وهو الصوم لا يقبل وصفين متقابلين وهما التابع وعدمه، فإذا ثبت تقييده بطل إطلاقه حملاً على المقيد، هكذا ذكره الأصوليون منهم وأوجبوا الحمل في هذا القسم اتفاقاً، وحاصل مذهب الحنفية هنا أن المطلق والمقيد إما أن يردا في السبب والشرط، أو يردا في الحكم، وحينئذ أما أن يتحد الحكم والحادثة، أو يتعددا، أو يتحد الحكم وتتعدد الحادثة أو بالعكس. فهذه خمسة أقسام: قسم منها يجب الحمل فيه بالاتفاق، وهو ما إذا كان في حكم واحد في حادثة واحدة، وقسم لا يجب الحمل فيه بالاتفاق ولا يجوز، وهو ما إذا كانا متعددين، وأما الثلاثة الباقية فمختلف فيها، ولعل المصنف توهم الخلاف من الحنفية في الكل.

(٢) قوله: «وقد بينا فساد هذا» أي في باب النسخ.

(٣) قوله: «فإن قوله... إلخ» حاصله: أنا لا نسلم إن المطلق منصوب على إرادته مجرداً بل بقيد المقيد، وذلك لأنه في دليبه ادعى أمرين: أحدهما: أن المطلق منصوب على إرادته، الثاني: أن التقييد زيادة عليه والزيادة على النسخ نسخ فمنعنا الأمرين.

الظهار والقتل، قُيد الرقبة في كفارة القتل بالإيمان^(١)، وأطلقها في الظهار. فقد روي عن أحمد رحمه الله ما يدل على أن المطلق لا يحمل على المقيد، وهو اختيار أبي إسحق بن شاقلا وقول جُل الحنفية وبعض الشافعية، واختار القاضي حمل المطلق على المقيد وهو قول المالكية وبعض الشافعية، لأن الله تعالى قال: ﴿وَأَشْهِدُوا ذَوَىٰ عَدْلٍ مِّنكُمْ﴾ وقال في المدائنة: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾، ولم يذكر عدلاً ولا يجوز إلا عدل، فظاهر هذا حمل المطلق على المقيد، ولأن العرب تطلق في موضع وتقيد في موضع آخر فيحمل أحدهما على صاحبه كما قال: نحن بما عندنا وأنت بما عندك راض، والرأي مختلف

وقال آخر:

وما أدري إذا يمت أرضاً أريد الخير أيهما يليني
أألخير الذي أنا أبتغيه أم الشر الذي هو يبتغيني

وقال أبو الخطاب: يبنى عليه من جهة القياس، لأن تقييد المطلق كتخصيص العموم^(٢)، وذلك جائز بالقياس الخاص على ما مر، فإن كان ثم

(١) قوله: «كالعتق في كفارة الظهار... إلخ» سببهما مختلف وهو الظهار والقتل، وحكمهما متحد وهو عتق الرقبة.

(٢) قوله: «وقال أبو الخطاب يبنى عليه من جهة القياس... إلخ» قال الطوفي في شرح مختصره: معنى هذا الكلام إنه يحمل المطلق على المقيد إن وافقه قياس يدل عليه قياساً على تخصيص العام بالقياس الخاص. قال: وإن لم يوافقه قياس لم يحمل المطلق على المقيد. قلت: هذا الذي فهمت من كلام الشيخ أبي محمد يعني المصنف، وكلامه في ذلك مضطرب لأنه قال: وقال أبو الخطاب يبنى عليه أي يبنى المطلق على المقيد من جهة القياس، لأن تقييد المطلق كتخصيص العموم وذلك جائز بالقياس الخاص.

قلت: فتعليقه في آخر هذا الكلام يدل على ما قلت وفهمت من كلامه، وهو أن حمل المطلق على المقيد ههنا يحتاج إلى قياس عاضد موافق له، كما أن تخصيص العام يحتاج إلى قياس مخصص، لكن صدر كلامه وهو قوله: يبنى =

مقيدان بقيدين مختلفين ومطلق، ألحق بأشبههما به وأقربهما إليه^(١)، ومن

= المطلق على المقيد من جهة القياس يحتمل ما فهمته، ويحتمل أن المطلق يحمل على المقيد بطريق القياس، وهو قياس صورة الإطلاق على صورة التقييد بجامع القدر المشترك بينهما من اتحاد الحكم لا من جهة أن المتكلم أراد بالإطلاق ما دل على التقييد.

قلت: وعلى هذين الاحتمالين يترتب في الحكم خلاف، لأن بتقدير الاحتمال الأول إن وجد قياس يدل على حمل المطلق على المقيد حمل وإلا فلا، فحمله في حال من حالين وعلى تقدير من تقديرين وعلى الاحتمال الثاني يحمل عليه ولا بد، لكن مستند الحمل عليه هو القياس، أو قياس الدليل على إرادة المتكلم بمطلق كلامه فافهم هذا. هذه عبارة الطوفي.

أقول: إن المصنف اختصر كلام أبي الخطاب فوق التشويش في نقله، وعبارة التمهيد: ويقوى عندي أنه لا يبنى المطلق على المقيد من جهة اللغة ويبنى عليه من جهة القياس، وبه قال أبو الحسين البصري وجل أصحاب الشافعي. ثم قال في استدلاله: والدلالة على بناء المطلق على المقيد من جهة القياس أن المطلق يقتضي العموم، وتخصيص العموم جائز في القياس في البحث على هذا وهو يدل على ما ذكرناه، والظاهر أن الطوفي لم يطلع على لفظ أبي الخطاب وإنما اعتمد في اختيار أبي الخطاب على الروضة فقط فدخله الوهم، ثم إن قول العلامة الطوفي: كما أن تخصيص العام يحتاج إلى قياس مخصص، إن أراد أن كل صورة من صور تخصيص العموم تحتاج إلى قياس فهذا لا يعرف، وإنما القياس أحد المخصصات للعموم كما هو مذكور في موضعه، وقول المصنف هنا: «وذلك جائز بالقياس» معناه: إن تخصيص العموم بالقياس جائز فكذلك المطلق يقيد بالقياس على صورة التقييد.

وبعد هذا كله فإن المسألة لم تتضح وإيضاحها ما قاله الإسني في شرح المنهاج، وهو أن الأظهر من مذهب الشافعي كما قاله الأمدي وصححه هو والرازي وأتباعهما وجزم به المصنف يعني البيضاوي أنه إن حصل قياس صحيح مقتض لتقييده قيد كاشتراك الظهار والقتل في خلاص الرقبة المؤمنة عن قيد الرق لتشوف الشارع إليه، وإن لم يحصل ذلك فلا.

(١) قوله: «ألحق بأشبههما به... إلخ» يعني يحمل على ما هو أشبه به من المقيدين المتضادين، وهذا تفريع على القول بحمل المطلق على المقيد في صورة يتجه فيها =

نصر الأول قال: هذا تحكم محض يخالف وضع اللغة^(١)، إذ لا يتعرض القتل للظهار فكيف يرفع الإطلاق الذي فيه والأسباب المختلفة تختلف في الأكثر شروط واجباتها^(٢)؟ ثم يلزم من هذا تناقض، فإن الصوم مقيد بالتابع في الظهار وبالتفريق في الحج^(٣)، حيث قال تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ ومطلق في اليمين فعلى أيهما يحمل؟ وفي المواضع التي استشهدوا بها كان التقييد بأمر آخر. والله أعلم.

القسم الثالث: أن يختلف الحكم فلا يحمل المطلق على المقيد سواء اختلف السبب أو اتفق كخصال الكفارة إذا قيد الصيام بالتتابع، وأطلق الإطعام لأن القياس من شرطه اتحاد الحكم والحكم ها هنا مختلف^(٤).

= ذلك. مثاله: أن غسل الأيدي في الوضوء ورد مقيداً بالمرافق، وقطعها في السرقة مقيد بالكوع بالإجماع، ومسحها في التيمم ورد مطلقاً، فهل يلحق بالقطع في تقييده بالكوع أو بالغسل في تقييده بالمرافق؟ ولهذا خرج الخلاف فيه.

(١) قوله: «ومن نصر الأول... إلخ» وهو القول بأنه لا يحمل المطلق على المقيد. قال: «هذا» أي حمل المطلق على المقيد من غير حاجة إلى دليل كما لو اتحدت الواقعة تحكم محض... إلخ.

(٢) قوله: «شروط واجباتها» فاعل تختلف.

(٣) قوله: «وبالتفريق في الحج» حيث قال تعالى: ﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةً إِذَا رَجَعْتُمْ﴾ ومطلق في اليمين، فليت شعري على أي المقيدين يحمل.

(٤) قوله: «لأن القياس من شرطه اتحاد الحكم... إلخ» بيانه: أن المطلق والمقيد لما كان حكمهما بالنظر إلى كل منهما بانفراده مختلفاً كان فائدة حمل أحدهما على الآخر اتحاد الحكم والتخلص من تعدده وتعارضه اللذين هما على خلاف الأصل، وإذا كان حكمهما مختلفاً بالنص امتنعت الفائدة المذكورة فامتنع الإلحاق.

باب في الفحوى والإشارة

فصل

فيما يقتبس من الألفاظ^(١) من فحواها^(٢) وإشارتها لا من صيغها، وهي خمسة أضرب:

الأول: يسمى اقتضاء، وهو ما يكون من ضرورة اللفظ^(٣) وليس

(١) قوله: «فيما يقتبس من الألفاظ» اعلم أن الدليل الشرعي إما منقول وإما معقول، أو ثابت بالمعقول والمنقول. فالمنقول الكتاب والسنة، ودلالتهما إما من منطوق اللفظ أو من غير منطوق اللفظ، فالأول: يسمى منطوقاً كفهم وجوب الزكاة في السائمة من حديث: في سائمة الغنم الزكاة، والثاني: يسمى فحوى ومفهوماً كفهم عدم وجوب الزكاة في المعلوفة من الحديث المذكور، وهذا الباب مذكور لبيان ذلك، والمعقول القياس لأنه يستفاد بواسطة النظر العقلي، والثابت بالمنقول والمعقول وليس واحداً منهما هو الإجماع.

(٢) قوله: «من فحواها» لما كان لفظ الفحوى يتناول ما أفاده اللفظ نطقاً وغيره أردفه بقوله: «لا من صيغها» أي من صيغ الألفاظ ليخرج المنطوق، لأنه مستفاد من الصيغة، والفحوى بالحاء المهملة وبعض من لا يعلم يقولها بالجيم وهو تصحيف قبيح، قال الجوهري: فحوى القول معناه ولحنه، يقال عرفت ذلك في فحوى كلامه، وفحا كلامه مقصوراً وممدوداً. وقال الزمخشري في الأساس: عرفته من فحوى كلامه، بالقصر والمد أي فيما تنسبت من مراده فيما تكلم به، وأما الفجا بالجيم والقصر فهو إبراز القدر كما ذكره الطوفي.

(٣) قوله: «وهو ما يكون من ضرورة اللفظ» أي يتوقف الصدق فيه أو الصحة له عقلاً أو شرعاً على تقدير فيما دل عليه كما يظهر من التمثيل، وسمي اقتضاء لاقتضاء الكلام شيئاً زائداً على اللفظ.

بمنطوق به، إما أن لا يكون المتكلم صادقاً إلا به، كقوله: «لا عمل إلا بنية»^(١)، أو من حيث يمتنع وجود الملفوظ شرعاً بدونه، كقوله تعالى: ﴿فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَّرِيضًا أَوْ عَلَى سَفَرٍ فَعِدَّةٌ﴾ أي فافطر^(٢) فعدة، وقولهم أعتق عبدك عني وعلي ثمنه^(٣)، يتضمن الملك ويقتضيه ولم ينطق به، أو من حيث يمتنع وجوده عقلاً بدونه، كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾، يتضمن إضمار الوطاء ويقتضيه^(٤)، ويجوز أن يلقب هذا بالإضمار ويقرب من حذف المضاف وإقامة المضاف إليه مقامه.

الضرب الثاني: فهم التعليل من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ يفهم منه كون السرقة علة وليس بمنطوق به، ولكن يسبق إلى الفهم من فحوى

(١) قوله: «لا عمل إلا بنية» هذا يقتضي أن لا عمل صحيح إلا بالنية، ولولا هذا التقدير لم يكن الكلام صادقاً، لأن صورة الأعمال كلها كالصلاة والصوم وسائر العبادات يمكن وجودها بلا نية، فكان إضمار الصحة من ضرورة صدق المتكلم.

(٢) قوله: «أي فافطر فعدة» بيانه: أن قضاء الصوم على المسافر إنما يجب إذا أفطر في سفره، أما إذا صام في سفره فلا موجب للقضاء، ودليل ذلك ظاهر لغة وشرعاً خلافاً لما يحكى عن أهل الظاهر من أن فرض المسافر صوم عدة من أيام آخر سواء صام في السفر أو أفطر، وهو من جمودهم المعروف، وأمثلة هذا النوع لا تحصى.

(٣) قوله: «وقولهم أعتق عبدك عني... إلخ» هذا يقتضي ملك القائل للعبد، كأنه قال له: بعني عبدك واعتقه عني، لأننا قلنا: إذا أعتقه المقول له يعتق عن القائل، والقاعدة أنه لا يعتق عن الإنسان إلا ما كان ملكاً له، فوجب ضرورة تصحيح هذا العتق على القاعدة المذكورة أن يقدر دخول العبد في ملك القائل قبل عتقه بزمان ما ليكون العتق متفعلاً على ملكه ومبنياً عليه.

(٤) قوله: «يتضمن إضمار الوطاء ويقتضيه» لأن العقل يأبى إضافة التحريم إلى الأعيان فوجب لذلك إضمار فعل يتعلق به التحريم وهو الوطاء.

الكلام، وكذا قوله تعالى: ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ﴾^(١) أي لبرهم ﴿وَلِإِنَّ الْفُجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ أي لفجورهم، وهذا قد يسمى إيماء وإشارة^(٢) وفحوى الكلام ولحنه، وإليك الخيرة في تسميته.

الضرب الثالث: التنبيه، وهو فهم الحكم في المسكوت من المنطوق^(٣) بدلالة سياق الكلام ومقصوده ومعرفته وجود المعنى في المسكوت بطريق الأولى، كفهم تحريم الشتم والضرب من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ ولا بد من معرفتنا المعنى في الأدنى^(٤) ومعرفته وجوده في الأعلى، فلولا معرفتنا أن الآية سبقت للتعظيم للوالدين لما فهمنا منع

(١) قوله: «وكذا قوله تعالى إن الأبرار... إلخ» أي وكذلك كل ما خرج مخرج الذم والمدح والترغيب والترهيب، وكذلك إذا قال ذم الفاجر وامدح المطيع وعظم العالم فجميع ذلك يفهم منه التعليل بلا نطق.

(٢) قوله: «قد يسمى إيماء وإشارة» قد يقال: إن الإيماء أعم من الإشارة لأن الإشارة مختصة باليد والإيماء إشارة باليد وغيرها، فكل إشارة إيماء وليس كل إيماء إشارة، ويجاب: بأن الأمر قريب لأن غالب هذه المسميات يجمعها أنها مفهومة من غير التصريح فهي من باب دلالة الالتزام.

(٣) قوله: «وهو فهم الحكم في المسكوت... إلخ» الأخصر من هذا قول الغزالي في المستصفي أنه فهم غير المنطوق من المنطوق بدلالة سياق الكلام ومقصوده. والأخصر منهما قول الطوفي في مختصره: فهم الحكم في غير محل النطق بطريق الأولى، وذلك أن منطوق قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ تحريم التأنيف والانتهاز، ومفهومه بطريق التنبيه والفحوى تحريم الضرب وغيره من الإيلامات الزائدة على التأنيف والانتهاز بطريق أولى، لأنه إذا كان التأنيف الذي هو ضعيف بالنسبة إلى الضرب محرماً فلأن يكون الضرب محرماً من باب أولى.

(٤) قوله: «ولا بد... إلخ» هذا بيان لشرط مفهوم الموافقة يعني أن شرط مفهوم الموافقة فهم المعنى في محل النطق كالتعظيم ونحوه فإننا فهمنا من آية: ﴿وَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾ أن المعنى المقتضى لهذا النهي هو تعظيم الوالدين فلذلك فهمنا تحريم الضرب بطريق أولى حتى لو لم نفهم من ذلك تعظيماً لما فهمنا تحريم الضرب أصلاً لكنه لما نفى التأنيف الأعم دل على نفي الضرب الأخص بطريق أولى.

القتل، إذ قد يقول السلطان - إذا أمر بقتل ملك لمنازعته له في ملكه - اقتله ولا تقل له أف، ويسمى مفهوم الموافقة^(١) وفحوى اللفظ.

واختلف أصحابنا في تسميته قياساً^(٢)، فقال أبو الحسن الخريزي وبعض الشافعية: هو قياس، لأنه إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم لاجتماعهما في المقتضي^(٣) وهذا هو القياس، وإنما ظهر فيه المعنى^(٤) فسبق إلى الفهم من غير تأمل فأشبه القياس فيما ظهرت العلة فيه بنص أو غيره، مثل قياس الجوع المفرط على الغضب في المنع من الحكم لكونه يمنع كمال الفكر، وقياس الزيت على السمن في حكم النجاسة إذا وقعت فيه في حال جموده أو كونه مائعاً بغير الفارة.

وقال القاضي أبو يعلى والحنفية وبعض الشافعية: ليس بقياس، إذ

(١) قوله: «ويسمى مفهوم الموافقة» أي لأن المسكوت عنه يوافق المنطوق به في الحكم وإن زاد عليه في التأكيد.

(٢) قوله: «واختلف أصحابنا في تسميته قياساً» حاصله: أن الأصوليين اختلفوا في ذلك المفهوم على قولين: فذهب جمهور منهم إلى تسميته مفهوم موافقة، وجمهور منهم إلى تسميته قياساً جلياً، وأياً ما كان فإن الخلاف واقع في التسمية فقط، وهذا لا يبنى عليه حكم. وأما كونه دليلاً فقد قال القاضي أبو بكر الباقلاني: القول بمفهوم الموافقة من حيث الجملة مجمع عليه. وقال ابن رشد: لا ينبغي للظاهرية أن يخالفوا في مفهوم الموافقة لأنه من باب السمع، والذي رد ذلك يرد نوعاً من الخطاب. قال الزركشي: وقد خالف فيه ابن حزم، قال شيخ الإسلام ابن تيمية: إن خلافه هذا مكابرة انتهى.

وتمّ مسلك ثالث وهو أن بعضهم قال: إن المنع من التأفيف مثلاً من باب إطلاق الأخص وإرادة الأعم فالدلالة عندهم مجازية، وإلى هذا ذهب الغزالي وابن القشيري وابن الحاجب والأمدي.

(٣) قوله: «لا اجتماعهما في المقتضي» أي الذي هو الإيذاء.

(٤) قوله: «وإنما ظهر فيه المعنى» جواب سؤال مقدر تقديره القياس يحتاج إلى تأمل واستنباط علة، وهذا ليس كذلك فأجابوا عنه بقولهم وإنما... إلخ.

هو مفهوم من اللفظ من غير تأمل ولا استنباط، بل يسبق إلى الفهم حكم المسكوت مع المنطوق من غير تراخ، إذ كان هو الأصل في القصد والباعث على النطق وهو أولى في الحكم، ومن سماه قياساً سلم أنه قاطع فلا تضر تسميته قياساً.

وقد يلتحق بهذا الفن ما يشبهه من وجه ولا يفيد القطع^(١)، كقولهم إذا ردت شهادة الفاسق فالكافر أولى، لأن الكفر فسق وزيادة، فهذا ليس بقاطع إذ لا يبعد أن يقال: الفاسق متهم في دينه والكافر يحترز من الكذب لدينه.

وأما الفاسد من هذا الضرب فنحو قولهم: إذا جاز السلم في المؤجل ففي الحال أجوز^(٢) ومن الغرر أبعد^(٣)، فإنه لا بد من اشتراكهما في المقتضى، وليس المقتضى لصحة السلم المؤجل بعده من الغرر لتلحق به الحال^(٤)، بل الغرر مانع احتمال في المؤجل، والحكم لا يصح لعدم

(١) قوله: «ولا يفيد القطع» يعني أن مفهوم الموافقة ينقسم إلى قاطع كآية التأفيف وما شاكلها، وإلى ظني غير قاطع كما مثل به من رد شهادة الكافر. ولهذا قلنا: إن الكافر العدل في دينه يلي مال ولده في أحد الوجهين، بخلاف المسلم الفاسق فإن مستند قبول شهادته العدالة وهي مفقودة، فهو في مظنة الكذب ولا وازع له عنه كالرواية الأولى.

(٢) قوله: «وأما الفاسد... إلخ» بيان من المصنف أن مفهوم الموافقة إما قاطع أو ظني كما تقدم. والظني إما صحيح واقع في محل الاجتهاد كرد الشهادة، أو فاسد كقولهم - أي قول الشافعية - إذا جاز السلم... إلخ.

(٣) قوله: «ومن الغرر أبعد» إذ المؤجل على غرر هل يحصل أو لا يحصل، والحال متحقق الحصول في الحال فهو أولى بالصحة.

(٤) قوله: «وليس المقتضي... إلخ» هذا جواب عما قالوه، وحاصله: أن الغرر في العقود مانع من الصحة لا مقتضى لها، والحكم إنما يثبت بوجود مقتضيه ومصححه لا لانتفاء مانعه، لأن المانع يلزم من وجوده العدم ولا يلزم من عدمه وجود ولا عدم، والمقتضي لصحة السلم هو الارتفاق بالأجل على ما قرر في كتب الفروع =

مانعه، بل لوجود مقتضيه، ولو كان بعده من الغرر علة الصحة فما وجدت في الأصل فكيف يصح الإلحاق؟.

الضرب الرابع: دليل الخطاب^(١)، ومعناه الاستدلال بتخصيص الشيء بالذكر على نفي الحكم عن ما عداه، ويسمى مفهوم المخالفة لأنه فهم مجرد لا يستند إلى منطوق، وإلا فما دل عليه المنطوق أيضاً مفهوم، ومثاله: ﴿وَمَنْ قَتَلَ مِنْكُمْ مَتَعِدًا﴾، «وفي سائمة الغنم الزكاة»، يدل على انتفاء الحكم في المخطيء والمعلوفة^(٢)، وهذا حجة في قول إمامنا والشافعي ومالك وأكثر المتكلمين. وقالت طائفة منهم أبو حنيفة^(٣) لا دلالة له لأمر خمسة:

= كالأجل في الكتابة وهو منتف في الحال، والغرر مانع له لكنه احتمل في المؤجل رخصة وتخفيفاً للمقتضي وهو الارتفاق.

(١) قوله: «دليل الخطاب... إلخ» ويسمى مفهوم المخالفة، ودليل الخطاب ولحن الخطاب. واللحن قال الجوهري: هو بالتحريك الفطنة. وقال ابن زيد: لحن له بالفتح، ألحن لحناً إذا قلت له قولاً يفهمه عنك ويخفى على غيره، ولحنه هو يعني بالكسر يلحنه لحناً أي افهمه. وحاصله: أن اللحن هو أن تتكلم بشيء وأنت تريد غيره، وتعرض في حديثك فتزيله عن جهته من فطنتك وذكاكك، وذلك كمفهوم الصفة ومفهوم الغاية ومفهوم العدد.

(٢) قوله: «يدل على انتفاء الحكم... إلخ» أي لأن تخصيص العمدة بوجوب الجزاء به يدل على نفي وجوب الجزاء في قتل الصيد خطأ وهو أحد القولين لأهل العلم، ومن أمثله أيضاً قوله عز وجل: ﴿وَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ مِنْكُمْ طَوْلاً أَنْ يَنْكَحِ الْمُحْصَنَاتِ الْمُؤْمِنَاتِ﴾ الآية. فتخصيص جواز نكاح الإماء بعدم الطول يدل على أن واجد الطول لا يجوز له نكاح الإماء، ففي الآية مفهوم أن أحدهما هذا، والثاني لا ينكح إلا أمة مؤمنة وأمثله كثيرة.

(٣) قوله: «منهم أبو حنيفة» أي وأصحابه والقاضي أبو بكر وابن سريج والقفال والشافعي وجمهور المعتزلة.

أحدها: أنه يحسن الاستفهام^(١)، فلو قال: من ضربك عامداً فاضربه، حسن أن تقول: فإن ضربني خاطئاً هل أضربه؟ ولو دل على النفي لما حسن الاستفهام فيه كالمنطوق.

الثاني: أن العرب تعلق الحكم على الصفة مع مساواة المسكوت عنه^(٢)، كقوله تعالى: ﴿وَرَبِّبْكُمْ أَلَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾، ﴿وَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ إِنْ كَانَ بِكُمْ أَذًى مِنْ مَطَرٍ أَوْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَنْ تَضَعُوا أَسْلِحَتَكُمْ﴾، ﴿فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا يَفِيَا حُدُودَ اللَّهِ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا فِيمَا افْتَدَتْ بِهِ﴾. فالمسكوت أيضاً محتمل للمساواة وعدمها، فلا سبيل إلى دعوى النفي بالتحكم.

الثالث: أن تعليقه الحكم على اللقب والاسم العلم لا يدل على التخصيص، ومنع ذلك بهت واختراع على اللغات، إذ يلزم من أن يكون قوله: زيد عالم، كفر، لأنه نفي العلم عن الله وملائكته، ويلزم من قوله: محمد رسول الله، نفي الرسالة عن غيره وذلك كفر.

الرابع: أنه كما أن للعرب طريقاً إلى الخبر عن مخبر واحد واثنين مع السكوت عن الباقي، فلها طرق في الخبر عن الموصوف بصفة،

(١) قوله: «أحدها أنه يحسن الاستفهام... إلخ» تقرير قولهم إنه لو دل المخصوص بالذكر على الاختصاص بالحكم لما حسن الاستفهام، لكن الاستفهام يحسن فلا يدل على اختصاصه بالحكم. وبيان ذلك أن الاستفهام يحسن أن لو قال قائل من ضربك عمداً فاضربه فإنه يحسن من السامع أن يقول: فإن ضربني مخطئاً فأضربه أم لا؟ ولو اختص العائد بالحكم لما حسن هذا الاستفهام.

(٢) قوله: «الثاني أن العرب... إلخ» أخذ المصنف عبارة المستصفي وترك شقاً من أحد الشقين فالتبس المقصود. وعبارة الغزالي: إنا نجدهم يعلقون الحكم على الصفة تارة مع مساواة المسكوت عنه للمنطوق، وتارة مع المخالفة. فالثبوت للموصوف معلوم منطوق، والنفي عن المسكوت محتمل، فليكن على الوقف إلى البيان بقرينة زائدة ودليل آخر، أما دعوى كونه مجازاً عند الموافقة حقيقة عند المخالفة فتحكم بغير دليل يعارضه عكسه من غير ترجيح.

فتقول: رأيت الظريف، وقام الطويل، فلو قال بعد والقصير لم يكن مناقضة^(١).

الخامس: أن التخصيص للمذكور بالذكر قد يكون لفائدة سوى تخصيص الحكم به^(٢)، فمنها توسعة مجاري الاجتهاد^(٣) لينال المجتهد فضيلته، ومنها الاحتياط على المذكور بالذكر^(٤) كيلا يفضي اجتهاد بعض

(١) قوله: «لم يكن مناقضة» أي لو فهم النفي من هذا الكلام كما فهم الإثبات لكان الإثبات بعده تكديماً ومضاداً لما سبق، لكنه لم يفهم فثبت المدعى.

(٢) قوله: «الخامس أن التخصيص... إلخ» كلام المصنف في هذا المحل مشوش جداً، وذلك أنه أخذ بعضاً من المستصفي وأقامه مقام الدليل لمنكري المفهوم. فالغزالي قال في المسلك السابع من مسالك ما احتج به القائلون بالمفهوم إن هذا المسلك عليه تعويل الأكثرين، وهو السبب الأعظم في وقوع هذا الوهم أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد أن تكون له فائدة، فإن استوت السائمة والمعلوفة والشيب والبكر والعمد والخطأ فلم خصص البعض بالذكر؟ والحكم شامل والحاجة إلى البيان تعم القسمين فلا داعي له إلى اختصاص الحكم وإلا صار الكلام لغواً، ثم أجاب عنه من أربعة أوجه، ثم قال: الرابع إن في تخصيص الحكم بالصفة الخاصة فوائد، ثم ذكرها على نحو ما ذكره المصنف ومن هنا يعلم المطالع كيف يبني هذا الدليل الخامس.

(٣) قوله: «فمنها توسعة... إلخ» بيانه: أنه لو استوعب الكلام جميع محل الحكم لم يبق للاجتهاد مجال، فأراد بتخصيص بعض الألقاب والأوصاف بالذكر أن يعرض المجتهدين لثواب جزيل في الاجتهاد، إذ بذلك تتوفر دواعيهم على العلم ويدوم العلم محفوظاً بإقبالهم ونشاطهم في الفكر، ولولا هذا لذكر لكل حكم رابطة عامة جامعة لجميع مجاري الحكم حتى لا يبقى للقياس مجال.

(٤) قوله: «ومنها الاحتياط... إلخ» عبارة الغزالي: لو قال في الغنم زكاة ولم يخصص السائمة لجاز للمجتهد إخراج السائمة عن العموم بالاجتهاد الذي ينفذ له، فخص السائمة بالذكر لتقاس المعلوفة عليها إن رأى أنها في معناها، أو لا تلحق بها فتبقى السائمة بمعزل عن محل الاجتهاد، وكذلك لو قال: لا تبيعوا الطعام بالطعام، ربما أدى اجتهاد مجتهد إلى إخراج البر والتمر، فنص على ما لا وجه لإخراجه وترك ما هو موكول إلى الاجتهاد، لا سيما ولو ذكر الطعام أو الغنم وهو لفظ عام لصار عند =

الناس إلى إخراجهم عن عموم اللفظ بالتخصيص، ومنها تأكيد الحكم في المسكوت لكون المعنى فيه أقوى كالتنبيه، ومنها معان لا يطلع عليها فلا سبيل إلى دعوى عدم الفائدة بالتحكم، فلا ينكر الفرق بين المنطوق والمسكوت لكن من حيث أن الأصل عدم الحكم في الكل^(١)، فبالذكر يبين ثبوته في المذكور وبقي المسكوت عنه على ما كان عليه لم يوجد في اللفظ نفي له ولا إثبات له، فإذا لا دليل في اللفظ على المسكوت بحال، وعماد الفرق نفي وإثبات، فمستند الإثبات الذكر الخاص، ومستند النفي الأصل^(٢)، والذهن إنما ينه على الفرق عند الذكر الخاص، فيسبق إلى الأوهام العامة أن الاختصاص والفرق من الذكر، لكن أحد طرفي الفرق حصل من الذكر والآخر كان حاصلاً في الأصل، وهذا دقيق لأجله غلط الأكثرين. ولنا دليلان:

أحدهما: أن فصحاء أهل اللغة يفهمون من تعليق الحكم على شرط أو وصف انتفاء الحكم بدونه^(٣)، بدليل ما روى يعلى بن أمية قال: قلت لعمر بن الخطاب: ألم يقل الله تعالى: ﴿فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَنْ تَقْصُرُوا مِنَ الصَّلَاةِ إِنْ خِفْتُمْ أَنْ يَفْتِنَكُمُ الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ فقد أمن الناس، فقال: عجبت مما عجبت منه، فسألت رسول الله ﷺ فقال: «صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته» رواه مسلم، فهما من تعليق إباحة القصر على حالة الخوف^(٤)

= الواقفية محتملاً للعموم، وللبر خاصة والتمر خاصة وللمعلوفة خاصة وللسائمة خاصة، فأخرج المخصوص عن محل الوقف والشك ورد الباقي إلى الاجتهاد لما رأى فيه من اللطف والصلاح. هذا كلامه وبه يتضح ما أجمله المصنف.

- (١) قوله: «في الكل» أي في المنطوق والمفهوم.
- (٢) قوله «الأصل» وهو عدم الحكم في الكل.
- (٣) قوله: «بدونه» أي بدون الشرط أو الوصف.
- (٤) قوله: «فهما من تعليق إباحة القصر... إلخ» أي وقد حصلت بذلك الموافقة على ما فهمه يعلى بن أمية وعمر من النبي ﷺ، حيث لم ينكر عليهما ما فهماه بل عدل ==

وجوب الإتيان حال الأمن وعجبا من ذلك. فإن قيل^(١): الإتيان واجب بحكم الأصل فلما استثنى حالة الخوف بقيت حالة الأمن على مقتضاه فلذلك عجبا حيث خولف الأصل، ثم الآية حجة لنا فإنه لم يثبت انتفاء الحكم^(٢) عند انتفاء الشرط فدل على انتفاء الدليل. قلنا: ليس في القرآن آية تدل على وجوب التمام، بل قد روي عن عمر وهو صاحب القصة، وعائشة وابن عباس أن الصلاة إنما فرضت ركعتين فأقرت صلاة السفر وزيد في صلاة الحضر، فدل على أن فهمهم وجوب الإتيان وتعجبهم إنما كان لمخالفة دليل الخطاب، وإنما ترك دليل الخطاب لدليل آخر، كما قد يخالف العموم ولما قال النبي ﷺ: «يقطع الصلاة الكلب الأسود»، قال عبدالله بن الصامت لأبي ذر: ما بال الأسود من الأحمر من الأصفر؟ فقال: سألت رسول الله ﷺ كما سألتني فقال: «الكلب الأسود شيطان»، ففهما من تعليق الحكم على الموصوف بالسواد انتفاءه عما سواه، ولأن النبي ﷺ لما سئل عما يلبس المحرم من الثياب فقال: «لا يلبس القميص ولا السراويلات ولا البرانس»، فلولا أن تخصيصه المذكور بالذكر يدل على إباحة لبس ما سواه لم يكن جواباً للسائل عما يجوز للمحرم لبسه^(٣).

الدليل الثاني: أن تخصيص الشيء بالذكر لا بد له من فائدة، فإن

= إلى ذكر الرخصة، ولو لم يكن ما فهماه صحيحاً لرده عليهما من حيث اللغة وقال: إن الآية لا تقتضي اختصاص القصر بحالة الخوف.

(١) قوله: «إن قيل» القائل ذلك الغزالي في المستصفى.

(٢) قوله: «لم يثبت انتفاء الحكم» أي القصر عند انتفاء الشرط الذي هو الخوف، وحيث لم يكن كذلك انتفى استدلالكم للمفهوم.

(٣) قوله: «فلولا أن تخصيصه... إلخ» أي فلولا أن تخصيص الشيء بالذكر ينفي الحكم عما عداه لما كان ما ذكره جواباً للسائل، لأن سؤال السائل عما يلبس المحرم عام فلو لم يكن القميص والسراويلات مختصة بالتحريم لما كان الجواب مطابقاً.

استوت السائمة والمعلوفة فلم خص السائمة بالذكر مع عموم الحكم والحاجة إلى البيان شاملة للقسمين؟ بل لو قال في الغنم الزكوة لكان أخصر في اللفظ وأعم في بيان الحكم، فالتطويل لغير فائدة يكون لكنة في الكلام وعيًّا، فكيف إذا تضمن تقوية بعض المقصود؟ فظهر أن القسم المسكوت عنه غير مساو للمذكور في الحكم. اعترضوا عليه من أربعة وجوه:

أحدها: أنكم جعلتم طلب الفائدة طريقاً إلى معرفة الوضع، وينبغي أن يعرف الوضع ثم تترتب عليه الفائدة^(١)، أما أن يكون الوضع يتبع معرفة الفائدة فلا.

الثاني: لم قلتم أنه لا فائدة سوى اختصاص الحكم؟ فلئن قلتم ما علمنا له فائدة، قلنا: فلعل ثمَّ فائدة لم يعثروا عليها، وعدم العلم بعدم الفائدة ليس علماً بعدمها.

الثالث: يبطل بمفهوم اللقب، فلم لم يقولوا أن تخصيص الأشياء الستة في الربا يوجب اختصاصها به، وإن تخصيص سائمة الغنم يمنع وجوبها في بقية المواشي؟.

الرابع: أن في التخصيص فائدة سوى ما ذكرتم على ما قدمنا، ويحتمل أن السؤال وقع عنها أو اتفقت المعاملة فيها أو غير ذلك من أسباب لا يطلع عليها.

الجواب: أما الأول فغير صحيح، فإن الاستدلال على الشيء بآثاره وثمراته جائز غير ممتنع في طرف النفي والإثبات، فإننا استدللنا على عدم الإشتراك في الصور المتنازع فيها بإخلاله بمقصود الوضع وهو التفاهم، واستدللنا على عدم إله ثان بعدم وقوع الفساد، فإذا قد علمنا أن كلام الله

(١) قوله: «ثم تترتب عليه الفائدة» أي والعلم بالفائدة ثمرة معرفة الوضع وباقي ما ذكر في المتن لوضوحه لا يحتاج إلى إيضاح.

تعالى لا يخلو من فائدة، وأنه لا فائدة للتخصيص سوى اختصاصه بالحكم فيلزم منه ذلك ضرورة.

وأما الثاني: فإن قصر الحكم عليه فائدة متيقنة، وما سواها أمر موهوم يحتمل العدم والوجود، فلا يترك المتيقن لأمر موهوم، كيف والظاهر عدمها؟ إذ لو كان ثم فائدة لم تخف على الفطن العالم بدقائق الكلام مع بحثه وشدة عنايته، فجرى هذا مجرى الاستدلال باستصحاب الحال المشروط بعدم الدليل الشرعي، وأما مفهوم اللقب فقد قيل أنه حجة، ثم الفرق بينهما ظاهر، وهو أن تخصيص اللقب يحتمل حمله على أنه لم يحضره ذكر المسكوت عنه، وهذا يبعد فيما إذا ذكر أحد الوصفين المتضادين، لأن ذكر الصفة يذكر ضدها وهو منتف بالكلية فيما إذا ذكر الوصف العام ثم وصفه بالخاص، فظهر احتمال المفهوم.

وأما الثالث: فباطل، فإن النبي ﷺ بعث للبيان والتعليم والتبيين للأحكام من المقاصد الأصلية التي بعث لها والاجتهاد ثبت ضرورة لعدم إمكان بناء كل الأحكام على النصوص، فلا تظن أن النبي ﷺ ترك ما بعث له لتوسعة مجاري الضرورات ثم يفضي إلى محذور فهو نفي الحكم في الصورة التي هو ثابت فيها. وأما الفائدة الثانية والثالثة فلا تحصل، لأن الكلام فيما إذا كان المسكوت أدنى في المعنى من المنطوق في المقترضى أو مماثلاً له فالتخصيص إذاً يكون بعيداً، وأما إذا كان المسكوت أعلى في المعنى فهو التنبيه وقد سبق الكلام فيه.

وأما الرابع: فأمور موهومة فلا يترك لها المتيقن لما ذكرنا. وقولهم يحسن الاستفهام عنه ممنوع، وأما إذا قال من ضربك متعمداً فاضربه فلا يحسن أن يقال من ضربني خاطئاً هل أضربه؟، لكن يحسن أن يقال فالخاطيء ما حكمه أو ما أصنع به؟، وهذا غير ما دل عليه الخطاب، ولو سلمنا فيحسن الاستفهام ليستفيد التأكيد في معرفة الحكم كما يحسن الاستفهام في بعض صور العموم. وقولهم: أن العرب تعلق الحكم على ما لا ينبغي عند عدمه، قلنا: لا ننكر هذا إذا ظهر للتخصيص فائدة سوى

اختصاص الحكم به، أما لكون الأغلب أو غير ذلك، والكلام فيما إذا لم يظهر له فائدة والله أعلم.

فصل

في درجات أدلة الخطاب

اعلم أن ههنا صوراً أنكرها منكرو المفهوم بناء على أنها منه وليست منه، وهي ثلاثة:

الأولى: قوله لا عالم إلازيد، فهذا أنكره غلاة منكري المفهوم وقالوا: هو نطق بالمستثنى عنه وسكوت عن المستثنى عنه، فما خرج بقوله إلا فمعناه أنه لم يدخل في الكلام، فصار الكلام مقصوراً على الباقي، والمستثنى غير متعرض له بنفي ولا إثبات، وهذا فاسد، فإن هذا صريح في الإثبات والنفي، فمن قال: لا إله إلا الله، مثبت للإلهية لله سبحانه^(١) ناف لها عن سواه.

(١) قوله: «فمن قال لا إله إلا الله مثبت للإلهية لله سبحانه» أي وهو استثناء إثبات من نفي، إذ تقديره: لا إله موجود إلا الله، وفي هذا الاستدلال نظر وهو أنه لا يتحقق ولا يلزم منه المطلوب، إذ للخصم أن يقول: لا نسلم أن قولنا لا إله أفاد إثبات الإلهية بمجرد بل الله سبحانه وتعالى في هذا الكلام مسكوت عن ثبوت إلهيته ونفيها، وإنما يثبت بدليل العقل وهو خارج عن هذا اللفظ، والذي يعتمد عليه في دليل المسألة أن الاستثناء والمستثنى منه إما في تقدير جملتين أو في تقدير جملة واحدة، والتقدير الأول يستلزم الإثبات في الجملة الثانية فيكون الاستثناء من النفي إثباتاً، وذلك لأن الجملة الثانية إما نافية أو مثبتة لزم منه التطويل بغير طائل وهو باطل مناف لحكمة واضع اللغة.

والتقدير الثاني: وهو كونهما في تقدير جملة واحدة، فإنه يمنع أن يكون المستثنى واسطة بين النفي والإثبات غير محكوم عليه بأحدهما، لأن التقدير أنهما جملة واحدة والمستثنى بعضها، وبعض الجملة لا يخلو عن حكم إما نفي أو إثبات وقد =

وقولهم: لا سيف إلا ذو الفقار، ولا فتى إلا علي، نفي وإثبات يقيناً، وذلك لأن الاستثناء من النفي إثبات، ومن الإثبات نفي، فهذا من صريح اللفظ لا من مفهومه. فأما قوله: «لا صلاة إلا بطهور» و«لا تتبعوا البر بالبر إلا سواء بسواء»^(١) فإن هذه صيغة الشرط^(٢)، ومقتضاها نفي الصلاة عند

= اتفقنا على أن صدر الجملة منفي وهو المستثنى منه، فوجب أن يكون آخرها كذلك لاستحالة كون بعض الجملة نفيًا وبعضها إثباتًا.

فإذا قال الخصم: لا نسلم الحصر في الإثبات والنفي بل بينهما واسطة، قلنا: لا واسطة لأن الكلام ههنا في المستثنى من النفي وهو جزء من الجملة الاستثنائية، والجملة الاستثنائية مستلزمة للتركيب الإسنادي الإفادي، أي هي مشتملة على جزأين فصاعداً أسند أحدهما إلى الآخر للإفادة، كقولنا: القوم قيام إلا زيداً، وقام القوم إلا زيداً، وما قام أحد إلا زيد، وكلما اشتمل على التركيب الإسنادي الإفادي فهو كلام، فالجملة الاستثنائية كلام، وكل كلام فلا يخلو من أن يكون مثبتاً أو منفيّاً لأنه لا بد فيه من محكوم به ومحكوم عليه، والحكم إما بنفي أو إثبات نحو: «زيد قائم، وقام زيد، وما قائم زيد، وما قام زيد، فإذا كانت الجملة الاستثنائية تستلزم التركيب الإفادي الذي هو الكلام، والكلام يستلزم الحكم، والحكم منحصر في النفي والإثبات، كانت الواسطة مع ذلك في التركيب الإفادي محالاً، وإذا انتفت الواسطة بقي المستثنى من النفي متردداً بين أن يكون منفيّاً أو مثبتاً، وقد اتفقنا على أنه غير منفي فتعين أن يكون مثبتاً وهو المطلوب.

(١) قوله: «فأما قوله لا صلاة إلا بطهور... إلخ» هذا جواب عن سؤال مقدر تذكره الحنفية مستدلين به على أن الاستثناء من النفي ليس بإثبات. وتقريره: أنه لو كان إثباتاً لكان قوله عليه السلام: «لا نكاح إلا بولي ولا صلاة إلا بطهور» يقتضي صحة الصلاة عند وجود الطهور، والنكاح عند وجود الولي، لأنه مستثنى من نفي الصلاة والنكاح، والاستثناء عندكم من النفي إثبات فيلزم منه الصحة، لكن ذلك باطل باتفاق لجواز تخلف الصلاة عن وجود الطهور لانتفاء شرط آخر، وكذلك صحة النكاح مع وجود الولي.

(٢) قوله: «فإن هذه صيغة الشرط... إلخ» جواب من المصنف عما أورده الحنفية وبيانه: أن هذا الذي ذكرتموه ليس من باب الاستثناء، لأن الاستثناء يصدق على المستثنى فيه بعد الاسم المستثنى منه وهو ما قبل الأداة، أو يكون ما بعد الأجزاء =

انتفاء الطهارة، وأما وجودها عند وجودها فليس منطوقاً بل هو على وفق قاعدة المفهوم، فإن نفي شيء عند انتفاء شيء لا يدل على إثباته عند وجوده بل يبقى كما كان قبل النطق، فالمنطوق به الانتفاء عند النفي فقط، فإن قوله: «لا صلاة» ليس فيه تعرض للطهارة بل للصلاة فقط، وقوله: «إلا بطهور» إثبات للطهور الذي لم يتعرض له الكلام فلم يفهم منه إلا الشرط.

الصورة الثانية: قوله: إنما الولاء لمن أعتق، فهذا قد أصر أصحاب أبي حنيفة وبعض منكري المفهوم على إنكاره، وقالوا: هو إثبات فقط لا يدل على الحصر، لأن إنما مركبة من إن وما^(١)، وإن للتوكيد وما زائدة كافة فلا تدل على نفي، كما لو قال: إنما النبي محمد، وهذا فاسد، فإن لفظة إنما موضوعة للحصر والإثبات^(٢)، تثبت المذكور وتنفي ما عداه لأنها مركبة

= مما قبلها نحو: ما قام أحد إلا زيد، فزيد أحد، وما قام القوم إلا زيد، فزيد جزء من القوم.

إذا عرفت هذا فالطهور والولي لا يصدق عليهما اسم ما قبلهما ولا هما جزء منه، إذ ليس الطهور بصلاة ولا جزئها، والولي ليس بنكاح ولا جزئه، فدل على أن قوله عليه السلام: «لا صلاة إلا بطهور» ليس من باب الاستثناء بل من باب انتفاء الحكم لانتفاء شرطه، فالطهور شرط الصلاة والولي شرط النكاح فينتفيان لانتفاء شرطهما، ولا يلزم من وجوده وجودهما.

(١) قوله: «لأنها مركبة من إن وما» أي وكل منهما لا يفيد النفي فكذا المركب منهما لا يفيد.

(٢) قوله: «فإن لفظة إنما موضوعة للحصر» يلزم لهذا الكلام تحقيق وهو: أن إنما لا يقع بعدها إلا جملة خبرية، والجملة الخبرية إما إسمية نحو الولاء لمن أعتق وإنما الأعمال بالنيات، أو فعلية نحو قوله تعالى: ﴿إنما نملي لهم ليزدادوا إثماً﴾ فإن وقع بعد إنما جملة إسمية اقتضت حصر المبتدأ في الخبر، كالولاء فيمن أعتق والأعمال فيما وقع بالنيات، وإن وقع بعدها جملة فعلية اقتضى حصر الفعل في الفاعل، كالقيام في زيد فيما إذا قيل إنما قام زيد، ومعنى الحصر أن المبتدأ لا يكون متصفاً إلا بالخبر، وإن كان الخبر صفة لغيره نحو: إنما زيد قائم، فزيد لا يتصف إلا بالقيام وإن اتصف بالقيام عمرو وبكر، وكذلك الفعل لا يتصف به إلا =

من حرفي نفي وإثبات، إن للإثبات وما للنفي فتدل عليهما، ولذلك لا تستعمل في موضع لا يحسن فيه النفي^(١)، والاستثناء منه كقوله: ﴿إِنَّمَا اللَّهُ إِلَهُ وَحْدٌ﴾، ﴿إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ الْعُلَمَاءُ﴾، ﴿إِنَّمَا أَنَا مُنذِرٌ﴾، كما قال: ﴿وَمَا أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾^(٢). وقول النبي ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات»، مثل قوله: «لا عمل إلا بنية»، وقال الشاعر^(٣):

= الفاعل وإن اتصف بغيره من الأفعال نحو: إنما قام زيد، والقيام لا يوجد إلا في زيد، وإن وجد من زيد ضرب وقتل وأكل وغير ذلك من الأفعال، هذا والكلام في تحقيق أنواع الحصر محرر في علم المعاني وله صور كثيرة من تتبعها من مؤلفاتهم ومن مثل الكشف للزمخشري وما هو على نمطه وجدها تزيد على خمسة عشر نوعاً.

(١) قوله: «ولذلك لا تستعمل في موضع لا يحسن فيه النفي» فيحسن أن تقول: إنما زيد قائم لا قاعد. واعلم أن علماء المعاني أنكروا أن تكون «ما» في «إنما» هي النافية، ونسبه المحققون منهم إلى وهم الأصوليين حيث استدلوا على إفادته القصر بأن إن للإثبات وما للنفي، وعدلوا في الاستدلال على أنها للحصر بقول المفسرين الموثوق بعريبتهم بأن قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ﴾ بالنصب معناه ما حرم عليكم إلا الميتة فهي بمعنى ما وإلا، ويقول النحاة إن إنما لإثبات ما يذكر بعده ونفي ما سواه وبصحة انفصال الضمير معه، كقولك: إنما يقوم أنا كما تقول: ما يقوم إلا أنا، وكبيت الفرزدق الآتي. وتحقيق هذا محله علم المعاني.

(٢) قوله: «وإنما أنا منذر... إلخ» بيان لأن إنما بمعنى ما وإلا، فإنما أنا منذر مفسر بقوله: ﴿وَمَا أَنْتَ إِلَّا نَذِيرٌ﴾ وقوله: «إنما الأعمال بالنيات» مفسر بقوله لا عمل إلا بنية، ولو فطن الخطيب القزويني صاحب التلخيص في المعاني إلى هذا لما عدل عنه إلى قوله لقول المفسرين إنما حرم عليكم الميتة بالنصب معناه ما حرم عليكم إلا الميتة، لكن كلام المصنف يقتضي أن إنما متضمنة معنى ما وإلا كما يفهم من هذه المقابلة، وكلامه فيما قبل يقتضي أن ما للنفي، فالدليل لا يطابق المدعي وأياً ما كان فالخطب سهل.

(٣) قوله: «وقال الشاعر» هو الفرزدق، ويروى قوله: «أنا الرجل» أنا الذائد بالذال المعجمة من الذود وهو الطرد والذمار العهد، وفي أساس البلاغة للزمخشري هو الحامي الذمار إذا حمى ما لو لم يحمه ليم وعنف من حماه وحريمه.

أنا الرجل الحامي الذمار وإنما يدافع عن أحسابكم أنا أو مثلي^(١)

وقولهم: إنما إثبات فقط، غير صحيح، وقولهم: إنما النبي محمد فهذا اختراع على اللغة لم يسمع به. بلى لو قال: إنما العالم زيد ساغ ذلك مجازاً لتأكيد العلم في زيد، كما قال: ولا فتى إلا علي يريد بذلك تأكيد الفتوة فيه، وهذا مجاز لا تترك الحقيقة له إلا بدليل، فالقول فيه كالقول في الاستثناء بإلا من النفي بلا فرق.

(١) قوله: «وإنما يدافع... إلخ» لما كان غرضه أن يخص المدافع دون المدافع عنه فصل الضمير وأخره بناء على أن المقصور عليه هو الجزء الأخير من الجملة التي بعدها إذ لو قال: وإنما أدافع عن أحسابهم لصار المعنى أنه يدافع عن أحسابهم لا عن أحساب غيرهم، كما إذا قيل لا أدافع إلا عن أحسابهم وليس ذلك معناه، وإنما معناه أن المدافع عن أحسابهم هو لا غيره.

واعلم أن الحصر إما حقيقي وإما إضافي، وكلاهما يطلق عليه اسم الحصر ومن لم يفرق بينهما مشاغبة يعترض على ما ذكر من الأمثلة ويقول وردت لغير الحصر في مواضع كثيرة باتفاق، والأصل في الإطلاق الحقيقة، ويقول لو كانت «إنما» للحصر لاقتضى قوله تعالى: ﴿إنما الله إله واحد﴾ لا يتصف بغير الوحدة مع أنه تعالى متصف بالأسماء الحسنى والصفات العليا، وقولهم خطأ لأنه تعالى إنما حصر ذاته في صفة الوحدة من جهة الرد على النصارى المثلثة حيث قال تعالى: ﴿فآمنوا بالله ورسله ولا تقولوا ثلاثة انتهوا خيراً لكم إنما الله إله واحد سبحانه أن يكون له ولد﴾ فمن هذه الجهة الخاصة ولهذا الاعتبار الخاص حصر سبحانه وتعالى نفسه المقدسة في صفة التوحيد لا مطلقاً، فهو قصر إضافي لا حقيقي.

ومثله: ﴿إنما يخشى الله من عباده العلماء﴾ المحصور خشية الإجلال وقوله: ﴿وإنما أنت منذر﴾ إنما هو باعتبار من لا يؤمن إذ حظه منه الإنذار لا غير، فهو عليه الصلاة والسلام محصور في كونه منذراً لا وصف له غير الإنذار باعتبار هذه الطائفة، وإلا فهو عليه الصلاة والسلام موصوف بالبطشة والعلم والشجاعة وكثير من الصفات، وقس ما لم يذكر على ما ذكر واتقن باب القصر من فن المعاني فإنه باب عظيم لمن تدبره، ومنه تعلم فساد قول من قال أن «إنما» وردت لغير الحصر فتدبر.

الصورة الثالثة^(١): قوله عليه السلام: «الشفعة فيما لم يقسم»، و«تحريمها التكبير وتحليلها التسليم»، وهذا يلتحق بالصورة التي قبله وإن كان دونه في القوة، ووجهه: أن الاسم المحلى بالألف واللام يقتضي الاستغراق^(٢)، وإن خبر المبتدأ يجب أن يكون مساوياً للمبتدأ، كقولنا: الإنسان بشر، أو أعم منه كقولنا: الإنسان حيوان، ولا يجوز أن يكون أخص منه كقولنا: الحيوان إنسان^(٣)، فلو جعلنا التسليم أخص من تحليل الصلاة

(١) قوله: «الصورة الثالثة» حاصلها: بيان صيغة من صيغ الحصر المعتبر مفهومه وهو حصر المبتدأ في الخبر. وله صورتان: إحداهما ما ذكره المصنف والثانية أن تكون الجملة معرفة الطرفين نحو المنطلق زيد. وصور الحصر شتى تعلم من فن المعاني كما أسلفنا ذلك.

(٢) قوله: «ووجهه أن الاسم المحلى... إلخ» يعني أن لام التعريف هل تقتضي الاستغراق أم لا؟ فمن قال باقتضاها الاستغراق قال: إن ذلك يفيد الحصر والعموم. ووجهه: أن قوله تحليلها وتحريمها مضاف إلى ضمير عائد إلى ما فيه الألف واللام وهو الصلاة في قوله عليه الصلاة والسلام: «مفتاح الصلاة الطهور وتحريمها التكبير». والمضاف إلى ما فيه الألف واللام مضاف إلى ما فيه ذلك بواسطة ذلك الضمير، وحيث كان الأمر كذلك كان قوله الشفعة فيما لم يقسم من قبيل العام، أي عموم الشفعة ثابتة في المقسوم وعموم الأعمال منحصرة في الصحة أو الكمال في الوقوع بالنية. ومن قال: إن لام التعريف لا تقتضي الاستغراق لم يفد ذلك عنده الحصر، وصار التقدير عنده بعض الشفعة فيما لم يقسم، والجواب عنه ما ذكره المصنف.

(٣) قوله: «كقولنا الحيوان إنسان» وجه عدم الصحة إن الخبر محكوم به على المبتدأ، وشأن المحكوم به أن يكون صادقاً على كل فرد من أفراد المحكوم عليه، والحيوان صادق على كل فرد من أفراد الإنسان، وليس الإنسان صادقاً على كل فرد من أفراد الحيوان، وإن ثبت أن خبر المبتدأ يجب أن يكون مساوياً له أو أعم فتحليل الصلاة مبتدأ والتسليم خبره، فلو كان التسليم الذي هو الخبر أخص من تحليل الصلاة لخرجت هذه الأخبار عن موضوع اللغة ودليل العقل، فتعين أن التسليم مساوٍ للتحليل أو أعم منه، وعلى كلا التقديرين ينحصر التحليل في التسليم انحصار الإنسان في الحيوان الناطق في قولنا: الإنسان حيوان ناطق، أو انحصاره =

كان خلاف موضوع اللغة، ولو جعلنا الشفعة فيما يقسم لم يكن كل الشفعة منحصرًا فيما لم يقسم وهو خلاف الموضوع. فأما ما هو من دليل الخطاب فعلى درجات ست^(١): أولها: مد الحكم إلى غاية بصيغة إلى أو حتى كقوله تعالى: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ زَوْجًا غَيْرَهُ﴾ ﴿ثُمَّ أَتَمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ﴾ أنكره بعض منكري المفهوم^(٢)، لأن النطق إنما هو بما قبل الغاية، وما بعدها مسكوت عنه، وكل ما له ابتداء فغاياته مقطع ابتدائه^(٣)، فيرجع الحكم بعد الغاية إلى ما كان قبل البداية، وقبل البداية لم يكن فيه دليل على نفي ولا إثبات فليكن بعدها كذلك. ولنا مع ما سبق من الأدلة أن: ﴿حَتَّى تَنْكِحَ﴾ ليس بمستقل ولا يصح حتى يتعلق بقوله: ﴿فَلَا تَحِلُّ لَهُ﴾، ولا بد فيه من إضمار وهو حتى تنكح زوجاً غيره فتحل له^(٤)، ولهذا يقبح الاستفهام لو قال قائل: فإن نكحت هل تحل له؟ ولأن الغاية نهاية، ونهاية الشيء مقطعه^(٥)، فإن لم يكن مقطعاً فليس بنهاية ولا غاية.

= في الحيوان في قولنا الإنسان حيوان، وكذا الكلام في التحريم مع التكبير، والشفعة مع ما لم يقسم، والأعمال في المنوي لانحصارها فيه انحصار المساوي فيما يساويه وانحصار الأخص في الأعم.

(١) قوله: «فعلى درجات ست» يعني أن للدليل الخطاب وهو المفهوم في القوة والضعف مراتب ودرجات على ما ذكرها هنا.

(٢) قوله: «أنكره بعض منكري المفهوم» لم ينكر ذلك إلا طائفة من الحنفية والآمدي، ولم يتمسكوا بشيء يصلح للتمسك به قط، بل صمموا على منعه طرداً لباب المنع من العمل بالمفاهيم وليس ذلك بشيء، وهذا النوع يسمى مفهوم الغاية، ومعناه عند من يقول به أن حكم ما بعدها يخالف ما قبلها، كالحل بعد نكاح زوج غيره، وأن لا صيام بعد دخول الليل.

(٣) قوله: «فكل ما له ابتداء... إلخ» مثاله: السطح مبدأه طرفه وغايته منقطع ذلك المبدأ.

(٤) قوله: «فتحل له» فلو أضمرنا بعدها نفي الحل لكان تطويلاً بغير فائدة. وكذلك إذا قال: ثم أتموا الصيام إلى الليل لم يحسن أن يقال: فإذا جاء الليل فما الحكم؟.

(٥) قوله: «ونهاية الشيء مقطعه» فإذا انتهى وانقطع لم يكن بعده إلا ضده وإلا لم يكن =

الدرجة الثانية: التعليق على شرط، كقوله تعالى: ﴿وَلِنْ كُنَّ أُولَئِ حَلٍ فَأَنْفَقُوا عَلَيْهِنَّ﴾^(١) أنكره قوم^(٢) لأنه يجوز تعليق الحكم

= منقطعاً، وضد التحريم الحل ووجوب الصوم عدم وجوبه، وقول القائل: اضربه حتى يتوب، يقتضي عدم الضرب بعد التوبة، وقولهم: لألزمك حتى أو إلى أن تقضيني حقي ونحوه، يفيد ذلك في اللسان وهو المطلوب.

سلمنا أن ما بعد الغاية لو دخل لم تكن الغاية آخرأً، لكن النزاع لم يقع فيه إذ لم يقل أحد بدخول ما بعد المرافق في الغسل، وإنما النزاع في نفس الغاية، فإن غيبوبة الشمس ونفس المرافق هل يلزم انتفاء الحكم فيه؟ ولا نعني بمفهوم الغاية سوى أنها لا تدخل في الحكم بل ينتفي الحكم عند تحققها ليس إلا.

(١) قوله: «وإن كن أولات حمل... إلخ» يفيد انتفاء وجوب الإنفاق عند انتفاء الحمل وهو مفهوم الشرط.

(٢) قوله: «أنكره قوم» وهو قول القاضي أبي بكر الباقلاني والغزالي والآمدي والقاضي عبد الجبار وأبي عبد الله البصري، وتحرير محل النزاع: أن تعليق الحكم على الشيء بكلمة إن أو غيرها من الشروط اللغوية كما في الآية فيه أمور أربعة: ثبوت المشروط عند ثبوت الشرط، ودلالة إن عليه، وعدم المشروط عند عدم الشرط، ودلالة إن عليه.

فالثلاثة الأول لا خلاف فيها، وإنما الخلاف في دلالة «إن» على العدم، فذهب المصنف وفريق إلى أنها تدل عليه، وذهب فريق إلى أنها لا تدل على العدم بل هو منفي بالأصل، وذلك كقوله تعالى: ﴿وَلَا تَكْرَهُوا فِتْيَانَكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أُرْدُنْ تَحْصِنًا﴾ قالوا: لو كان المعلق بأن ينتفي عند انتفائها لكانت الآية دليلاً على أن الإكراه لا يحرم إذا لم يردن التحصن وليس كذلك، بل هو حرام مطلقاً.

وبجواب عنه بأن لا نسلم أن الحرمة غير منتفية عنه، بل هو غير حرام ولكنه غير جائز، وإن عدم حرمة لا تستلزم جوازه لأن جوازها قد يكون لطريان الحل، وقد يكون لامتناع وجوده عقلاً، لأن السالبة تصدق بانتفاء المحمول تارة والموضوع أخرى، وههنا قد انتفى الموضوع لأنهم لم يردن التحصن فقد أوردن البغاء، وإن أوردن البغاء امتنع إكراههن عليه لأن الإكراه هو إلزام الشخص شيئاً على خلاف مراده، وإذا كان ممتنعاً فلا تتعلق به الحرمة لأن المستحيل لا يجوز التكليف به.

وقال المنكرون أيضاً: إن تسمية إن حرف شرط إنما هو اصطلاح النحاة =

بشرطين^(١) كما يجوز بعليتين، فإن قوله: أحكم بالمال إن شهد به شاهدان، لا يمنع الحكم به بالإقرار وبالشاهد واليمين ولا يكون نسخاً، ولهذا جوزناه بخبر الواحد، ولنا ما سبق وتعليقه بشرطين، لأن كل واحد منهما يقوم مقام الآخر في ثبوت الحكم به لا يمنع من انتفاء الحكم عند انتفائهما، كما لو صرح فقال: لا تحكم إلا بشاهدين أو إقرار، وجوزناه بخبر الواحد لأنه تخصيص، وتخصيص العام بخبر الواحد جائز.

= كاصطلاحهم على الرفع والنصب وغيرهما، وليس ذلك مدلولاً لغوياً فلا يلزم من انتفائه انتفاء الحكم، وأجاب المبتون بأننا نستدل باستعمالها الآن للشرط على أنها في اللغة كذلك، إذ لو لم تكن كذلك لكانت منقولة عن مدلولها، والأصل عدم النقل.

وهذا الجواب ينفع في كثير من المباحث، وإنما أطلنا الكلام هنا لأن المصنف لم يذكر سوى دليل واحد وليس بكاف خصوصاً إذا أورد الخصم قوله تعالى: ﴿إِنْ أَرَدْنَا تَحْصِينَ﴾ فتنبه.

(١) قوله: «لأنه يجوز تعليق الحكم بشرطين» هذا نقض من المنكرين وإيضاحه: سلمنا أن إن هي للشرط لغة، لكن لا نسلم أنه يلزم من انتفاء الشرط انتفاء المشروط حتى يتم لكم المدعى وهو المفهوم، وسند المنع أنه قد يكون للشرط بدل يقوم مقامه، وإنما يلزم ذلك وإن لم يكن له بدل.

وحاصل الجواب: أنه إذا وجد ما يقوم مقامه لم يكن ذلك الشيء بعينه شرطاً بل الشرط أحدهما، وحينئذ يتوقف انتفاؤه على انتفائهما معاً لأن مسمى أحدهما لا يزول إلا بذلك ولا يزول بزوال واحد منهما، وهذا ليس هو مدعانا بل المدعى في شيء قام الدليل على أنه شرط بعينه، هذا وربما توهم متوهم من هذا الجواب أن النزاع في أن الشرط هل ينتفي عند انتفاء المشروط أم لا؟ وليس كذلك لأن هذا متفق عليه، وقد لوحث لك فيما سبق إلى أن النزاع في أن ذلك الانتفاء هل يدل عليه اللفظ فيكون مفهوماً؟ أم باستصحاب العدم الأصلي فلا يكون مفهوماً؟ فلو قال: أنت طالق إن دخلت الدار كانت دلالة لفظ التعليق على ارتباط عدم الطلاق بعدم الدخول، فإذا لم تدخل الدار لم تطلق اتفاقاً، ولكن عدم الطلاق هل دل عليه مفهوم الشرط أم كان باستصحاب الأصل وهو بقاء ما كان على ما كان؟.

الدرجة الثالثة: أن يذكر الاسم العام ثم تذكر الصفة الخاصة في معرض الاستدلال والبيان^(١)، كقوله في الغنم السائمة الزكاة أو في سائمة الغنم الزكاة، «ومن باع نخلاً بعد أن تؤبر»^(٢) فثمرتها للبائع» فهو حجة أيضاً طلباً لفائدة التخصيص^(٣)، وفي معنى هذه الدرجة إذا قسم الاسم إلى قسمين فأثبت في قسم منهما حكماً يدل على انتفائه في الآخر، إذ لو عمهما لم يكن للتقسيم فائدة، ومثاله قوله عليه السلام: «الأيام أحق بنفسها من وليها والبكر تستأذن»^(٤).

(١) قوله: «في معرض الاستدلال» قال الطوفي: هكذا وقع فيما رأيته من النسخ يعني الاستدلال باللام، والصواب في معرض الاستدراك بالكاف انتهى. قلت: وهكذا رأيته فيما وقع لي من النسخ، وصاحب المستصفى حكاه بالكاف، والمعنى أن يذكر الاسم العام ثم يعقب بصفة خاصة فيكون مستدركاً لعمومه بخصوص الصفة، مبيناً أن المراد بعمومه الخصوص، نحو قوله عليه السلام: في الغنم السائمة الزكاة، فالغنم اسم عام يتناول السائمة والمعلوفة، فاستدرك عمومها بخصوص السائمة وبين أنها المراد من عموم الغنم، وكذلك من باع نخلاً مؤبراً، فالنخل عام في المؤبر وغيره، فاستدرك عمومها بخصوص المؤبر وبين أنه المراد من عموم النخل.

(٢) قوله: «بعد أن تؤبر» المأبورة: الملقحة، يقال: أبرت النخل وأبرتها بالتخفيف والتشديد فهي مأبورة ومؤبرة، والاسم الإبرار قاله في النهاية. والإبرار كإزار.

(٣) قوله: «طلباً لفائدة التخصيص» أي إنما قلنا أن مفهوم الصفة حجة طلباً لفائدة التخصيص في نحو قوله عليه السلام في الغنم السائمة الزكاة، إذ لو سوينا بين السائمة وغيرها في وجوب الزكاة لبطلت فائدة التخصيص.

(٤) قوله: «ومثاله قوله عليه السلام... إلخ» أي ومما يلحق بما تقدم تقسيم الاسم - وهو المرأة في هذا الحديث - إلى أيام وبكر، وتخصيص كل واحدة بحكم، إذ لو سوينا بين الأيام والبكر في الحكم لبطلت فائدة التقسيم.

تنبيه: المراد بالصفة عند الأصوليين تقييد لفظ مشترك المعنى بلفظ آخر يختص ببعض معانيه ليس بشرط ولا غاية، ولا يريدون به النعت فقط. وهكذا عند أهل البيان فإن الصفة عندهم هي المعنوية لا النعت، وإنما يخص الصفة بالنعت أهل النحو فقط.

الدرجة الرابعة: أن يخص بعض الأوصاف التي تطرأ وتزول بالحكم^(١)، كقوله: «الثيب أحق بنفسها من وليها»، فيدل على أن ما عداه بخلافه طلباً للفائدة في التخصيص، وبه قال جلّ أصحاب الشافعي، واختار التميمي أنه ليس بحجة، وهو قول أكثر الفقهاء والمتكلمين. والفرق بين هذه الصورة وما قبلها أن ذكر الثيب يظهر معه أنه ذاكر للبكر ويحتمل الغفلة عن الذكر^(٢)، فصار المفهوم ظاهراً، وعند ذكره الوصف الخاص مع العام انقطع احتمال عدم الحضور فصار المفهوم ها هنا أظهر.

الدرجة الخامسة: أن يخص نوعاً من العدد بحكم^(٣)، كقوله: «لا

(١) قوله: «التي تطرأ وتزول» وذلك كالسوم والثبوة فلأجل أن السوم يطرأ ويزول ربما يتقاضى الذهن طلب سبب التخصيص، وإذا لم يجد حمله على انتقاء الحكم، ويقال مثل ذلك في الثبوة.

(٢) قوله: «ويحتمل الغفلة عن الذكر» أي عن ذكر غير المنطوق به، والغفلة عن ذكر البكر عند التعرض للثيب أبعد، لأن ذكر الصفة بذكر ضدها يضعف هذا الاحتمال فصار احتمال المفهوم أظهر، وعند الاستدراك بعد التعميم انقطع هذا الاحتمال بالكلية، فظهر احتمال المفهوم لانحسام أحد الاحتمالات الباعثة على التخصيص، لكن وراء هذه احتمالات داعية إلى التخصيص وإن لم نعرفها، فلا يحتج بما لا يعلم فينظر إلى لفظه.

(٣) قوله: «أن يخص نوعاً من العدد بحكم» هذا النوع يقال له مفهوم العدد. وتحقيق الكلام فيه: أن الحكم إذا قيد بعدد مخصوص كان منه ما يدل على ثبوت الحكم فيما زاد على ذلك العدد بطريق الأولى ولا يدل على ثبوته فيما نقص عنه ومنه ما هو بضد ذلك، فالأول كحديث: «إذا بلغ الماء قلتين لم يحمل الخبث» دل بطريق الأولى على أن ما زاد على القلتين لا يحمل الخبث ولم يدل على ذلك فيما دون القلتين.

ومثال الثاني: إذا قيل اجلدوا الزاني مائة دل بطريق الأولى على وجوب جلده تسعين وما قبلها من مقادير العدد لدخوله في المائة بدلالة التضمن ولم يدل على الزيادة على المائة، فما لم يدل على التقييد بطريق الأولى كالناقص عن القلتين والزائد عن مائة سوط هو محل النزاع في مفهوم العدد، لأن ما يفهم بطريق الأولى يكون من باب مفهوم الموافقة فلا يتجه فيه الخلاف.

تحرم المصة ولا المصتان»، و«ليس الوضوء من القطرة والقطرتين»، فيدل على أن ما زاد على الاثنين بخلافهما، وبه قال مالك وداود وبعض الشافعية، وخالف فيه أبو حنيفة وجل أصحاب الشافعي، والكلام فيه قد تقدم^(١).

الدرجة السادسة: أن يخص اسماً بحكم فيدل على أن ما عداه بخلافه^(٢)، الخلاف فيها كالخلاف في التي قبلها، وأنكره الأكثرون وهو الصحيح، لأنه يفضي إلى سد باب القياس، وإن تنصيصه على الأعيان الستة في الربا تمنع جريانه في غيرها. ولا فرق بين كون الاسم مشتقاً كالطعام^(٣)، أو غير مشتق كأسماء الأعلام^(٤). والله تعالى أعلم.

(١) قوله: «والكلام فيه تقدم» لم أستحضر أنه قدم الكلام في خصوص مفهوم العدد، وأظنه أحال على ما سبق من الكلام في سائر المفهومات.

(٢) قوله: «أن يخص اسماً بحكم... إلخ» هذا الذي يسمونه مفهوم اللقب وهو كالذي قبله في وقوع الخلاف فيه، فإذا قال قائل: زيد قائم، فمن قال أن مفهوم اللقب حجة دل ذلك على نفي القيام عن غير زيد، وكذا إذا قال في الغنم زكاة دل على نفي الزكاة عن غيرها، ونسب القول بمفهوم اللقب إلى أبي بكر الدقاق وبعض الشافعية، ومال إليه ابن فورك، ونقله أبو الخطاب في التمهيد عن منصوص أحمد، قال: وبه قال مالك وداود وبعض الشافعية.

وقال العلاء المرداوي في تحرير المنقول: هو حجة عند أحمد وأكثر أصحابه ومالك وداود والصيرفي والدقاق وابن فورك وابن حويز منداد وابن القصار، ونفاه القاضي وابن عقيل والأكثر والموفق يعني المصنف، وقال: ولو مشتقاً كالطعام، وخالفه بعض الأصحاب فيه وجعله الشيخ يعني شيخ الإسلام ابن تيمية حجة في اسم جنس لا في اسم عين، ونفى قوم في الخبر والسبكي في غير الشرع هذا كلامه.

(٣) قوله: «مشتقاً كالطعام» أي فإنه مشتق من الطعم.

(٤) قوله: «كأسماء الأعلام» جعل الأمدي اسم الجنس والعلم من باب مفهوم اللقب، فشمّل غير المشتق زيداً وبكراً والحنطة والشعير والتمر والملح والذهب والفضة. وحاصل الأمر: أن القائل بمفهوم اللقب كلاً أو بعضاً لم يأت بحجة لغوية ولا شرعية ولا عقلية، ومعلوم من لسان العرب أن من قال: رأيت زيداً لم يقتض أنه =

باب القياس

القياس في اللغة: التقدير، ومنه قست الثوب بالذراع إذا قدرته به، قال الشاعر يصف جراحة أو شجة^(١):

لم ير غيره قطعاً، وأما إذا دلت القرينة على العمل به فذلك ليس إلا للقرينة فهو خارج عن محل النزاع. وقال الطوفي: الأشبه الذي يسكن إليه أنه ليس بحجة وإنه في المفهومات كالحديث الضعيف في المنطوقات، والقياس الشبهى في الأقيسة والله الموفق.

(١) قوله: «قال الشاعر... إلخ» استشهد بالبيت على أن القياس في لغة العرب معناه التقدير سواء كان في الأجسام الحيوانية أو غيرها، لأنه يقال: قسمت الثوب بالذراع أي قدرته به، والجراحة بالمسبار وهو ما يسبر به الجرح أي يراز به ليعلم عمقه وهو مع الجراحة شبه الميل.

وفي بعض نسخ المتن ومنه قست الذراع إذا قدرته، وقاس الطبيب الجراحة إذا جعل فيها الميل يقدرها به ليعرف غورها، وهذه النسخة أولى من النسخة التي حذفت منها تلك وذلك لمطابقتها للاستشهاد بالبيت.

ثم إن هذا البيت للبعيث بن بشر يصف شجة أو جراحة، والآسي بالمد الطبيب، والنطاسي بكسر النون وفتحها العالم بالطب فهو صفة للآسي، وأدبرت ولت، وغثيتها بثائين مثلثين وفي بعض النسخ بقافين وهو تصحيف، وغثيث الجرح مدته وقبحه وما كان فيه من لحم ميت كما في تاج العروس.

وقال في القاموس: وهي كوعي وولي، تخرق وانشق واسترخی رباطه، والهزوم غمز الشيء باليد فتصير فيه حفرة، كما تغمز القرية فتنهزم في جوفها. وحيث تبين أن القياس في اللغة يدل على معنى التسوية على العموم وهو في الشرع تسوية خاصة بين الأصل والفرع فهو كتخصيص لفظ الدابة ببعض مسمياتها فهو حقيقة عرفية مجاز لغوي.

إذا قاسها الآسي النطاسي أدبرت غيشتها أو زاد وهياً هزومها
أطنست الجراحة إذا جعل فيها الميل يُقدرها به ليعرف غورها، وهو في
الشرع حمل فرع على أصل في حكم بجامع بينهما^(١)، وقيل حكمك على
الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل^(٢) لاشتراكهما في العلة التي اقتضت
ذلك في الأصل، وقيل حمل معلوم على معلوم في إثبات حكم لهما أو نفيه
عنهما^(٣) بجامع بينهما من إثبات حكم أو صفة لهما أو نفيهما عنهما،

(١) قوله: «حمل فرع على أصل... إلخ» كحمل النبيذ على الخمر في التحريم
بجامع الإسكار، والمراد بالحمل الإلحاق والتسوية بينهما في الحكم، وربما أورد
على هذا أن الأصل والفرع لا يعرفان إلا بعد معرفة حقيقة القياس فأخذهما في
التعريف دور. ويجاب عنه بأن ثبوت حكم الفرع الجزئي الخارجي فرع للقياس
الجزئي الخارجي، والذي نريد تعريفه هو القياس الذهني أي الماهية العقلية
للقياس، وتعقل حقيقة الفرع وحصول الحكم الجزئي ليس شيء منهما فرع القياس
الذهني، أي لا يتوقف على تعقل ماهية القياس فلا دور.

(٢) قوله: «وقيل حكمك على الفرع... إلخ» أي بأن تحكم على النبيذ الذي هو
الفرع بمثل ما حكمت به في الأصل الذي هو الخمر، والحكم هنا هو التحريم
لاشتراكهما في العلة التي هي الإسكار، فالنبيذ غير محل النص على التحريم إذ
محل الخمر، ولكن العلة اقتضت أن تحكم على الفرع بحكم الأصل وهذا قريب
من قول أبي الحسين البصري هو تحصيل حكم الأصل في الفرع لاشتباهما في
علة الحكم عند المجتهد.

(٣) قوله: «وقيل حمل معلوم على معلوم... إلخ» هذا ما اختاره الغزالي في
المستصفى، وقال بعده: ثم إن كان الجامع موجباً للإجماع على الحكم كان قياساً
صحيحاً وإلا كان فاسداً. انتهى.

وعزي هذا الحد إلى القاضي أبي بكر الباقلاني. وقال الرازي في المحصول:
اختاره جمهور المحققين منا. انتهى.

وإنما قال معلوم ليتناول الموجود والمعدوم فإن القياس يجري فيهما جميعاً،
واعترض عليه بأنه إن أريد بحمل أحد المعلومين على الآخر إثبات مثل حكم
أحدهما للآخر كان قوله بعد ذلك في إثبات حكم لهما أو نفيه عنهما إعادة لذلك
فيكون تكراراً من غير فائدة.

=

ومعاني هذه الحدود متقاربة^(١)، وقيل هو الاجتهاد^(٢) وهو خطأ، فإن الاجتهاد قد يكون بالنظر في العمومات وسائر طرق الأدلة وليس بقياس، ثم لا ينبغي في العرف إلا عن بذل المجهود، إذ من حمل خردلة لا يقال اجتهد، وقد يكون القياس جلياً لا يحتاج إلى استفراغ الجهد وبذل الوسع. ولا بد في كل قياس من أصل وفرع وعلة وحكم. فأما إطلاق القياس على المقدمتين اللتين يحصل منهما نتيجة فليس بصحيح^(٣): لأن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر ويقدر به، فهو اسم إضافي بين شيئين على ما ذكرناه في اللغة.

= واعترض عليه أيضاً بأن قوله في إثبات حكم لهما مشعر بأن الحكم في الأصل والفرع ثبت بالقياس وهو باطل، فإن المعتبر في ماهية القياس إثبات مثل حكم معلوم لمعلوم آخر بأمر جامع.

① قوله: «ومعاني هذه الحدود متقاربة» أي بعضها قريب من بعض إن لم تكن متساوية حقيقة. والاشتغال بما يرد عليها وبما يجاب عن الإيراد تطويل لا يسعه الوقت ولا هذا المختصر، على أن العبارات في تعريف القياس كثيرة وحاصلها يرجع إلى أنه اعتبار الفرع بالأصل في حكمه.

(٢) قوله: «وقيل هو الاجتهاد» نسبة الغزالي إلى بعض الفقهاء ثم قال: وهو خطأ لأن الاجتهاد أعم من القياس، لأنه قد يكون بالنظر في العمومات ودقائق الألفاظ وسائر طرق الأدلة سوى القياس، ثم أنه لا ينبغي في عرف العلماء إلا عن بذل المجتهد وسعه في طلب الحكم، ولا يطلق إلا على من يجهد نفسه ويستفرغ الوسع، فمن حمل خردلة لا يقال اجتهد ولا ينبغي هذا عن خصوص معنى القياس بل عن الجهد الذي هو حال القياس فقط.

(٣) قوله: «فأما إطلاق القياس... إلخ» حاصله: التفرقة بين ما يسميه علماء الأصول قياساً وبين ما يسميه الفلاسفة قياساً، وكل منهما بعيد عن الآخر. إذ القياس عندهم تركيب مقدمتين يحصل منهما نتيجة، كقول القائل: كل مسكر حرام وكل نبذ مسكر فيلزم منه أن كل نبذ حرام، وإن كنا لا ننكر لزوم هذه النتيجة من المقدمتين إلا أن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة، إذ تقول العرب: لا يقاس فلان إلى فلان في عقله ونسبه، وفلان يقاس إلى فلان، فهو عبارة عن معنى إضافي بين شيئين.

فصل

في العلة^(١)

ونعني بالعلة: مناط الحكم^(٢)، وسميت علة لأنها غيرت حال المحل^(٣) أخذاً من علة المريض لأنها اقتضت تغير حاله. والاجتهاد في العلة على ثلاثة أضرب: تحقيق المنط للحكم وتنقيحه وتخريجه.

أما تحقيق المنط فنوعان: أولهما: لا نعرف في جوازه خلافاً، ومعناه أن تكون القاعدة الكلية متفقاً عليها أو منصوصاً عليها^(٤) ويجتهد في تحقيقها في الفرع، ومثاله قولنا في حمار الوحش بقرة^(٥)، لقوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قُتِلَ مِنْ النَّعَمِ﴾ فيقول المثل واجب والبقرة مثل، فتكون هي الواجب، فالأول معلوم بالنص والإجماع وهو وجوب المثلية، أما تحقيق

-
- (١) قوله: «فصل في العلة» أي في حصر مجاري الاجتهاد في العلل.
- (٢) قوله: «ونعني بالعلة... إلخ» المراد بالعلة هنا العلة الشرعية، ولذلك سماها مناط الحكم. يقال ناط الشيء من باب قال علقه، والمنط هنا ما أضاف الشرع الحكم إليه وناطه به ونصبه علامة عليه.
- (٣) قوله: «وسميت علة... إلخ» هذا أحد تعليلي التسمية. والتعليل الثاني أنها مأخوذة من العلل بعد النهل، وهو معاودة الشرب مرة بعد مرة، لأن المجتهد يعاود النظر في استخراجها مرة بعد مرة، وعندئذ أن هذا التعليل أقرب من الأول.
- (٤) قوله: «أن تكون القاعدة الكلية... إلخ» ترك تقييدها بالشرعية لأن الكلام في الشرعيات. ومعناه: أن تكون هناك قاعدة شرعية متفق عليها أو منصوص عليها وهي الأصل فيتبين المجتهد وجودها في الفرع. وإيضاحه: أن قوله تعالى: ﴿فَجَزَاءٌ مِّثْلُ مَا قُتِلَ مِنْ النَّعَمِ﴾ فالقاعدة الكلية وجوب المثلية، ثم إن المجتهد يجتهد في أن تلك المثلية موجودة في البقرة أم لا، وكذلك أن كل مصل يجب عليه التوجه إلى القبلة قاعدة كلية سندها قوله تعالى: ﴿وَحَيْثُمَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾ ثم إن المجتهد يجتهد في تحقيق الجهة لتكون مناط الوجوب.
- (٥) قوله: «في حمار الوحش بقرة» أي إذا قتله المحرم متعمداً.

المثلية في البقرة فمعلوم بنوع من الاجتهاد^(١)، ومنه الاجتهاد في القبلة، فنقول وجوب التوجه إلى القبلة معلوم بالنص، أما أن هذه جهة القبلة فيعلم بالاجتهاد، وكذلك تعيين الإمام^(٢) والعدل ومقدار الكفايات في النفقات ونحوه، فليعبر عن هذا بتحقيق المناط^(٣) إذا كان معلوماً، لكن تعذر معرفة وجوده في آحاد الصور فاستدل عليه بأمارات.

الثاني: ما عرف علة الحكم فيه بنص أو إجماع فيبين المجتهد وجودها في الفرع باجتهاده، مثل قول النبي ﷺ في الهر: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم والطوافات» جعل الطواف علة فيبين المجتهد باجتهاده وجود الطواف في الحشرات^(٤) من الفأرة وغيرها ليلحقها

(١) قوله: «فمعلوم بنوع من الاجتهاد» أي أنه تحقيقي اجتهادي ثابت بالاجتهاد في تحقيق المناط إذ لا نص فيه ولا إجماع لأن الله تعالى لم ينص على أن البقرة مثل حمار الوحش، إنما نص على أن الواجب المثلية وفوض تعيين المثل إلى نظر المجتهد فهو الذي يحقق المثلية.

(٢) قوله: «وكذلك تعيين الإمام» أي والوالي والقاضي واجب، ولكن تعيين فلان أو فلان لذلك هو إلى اجتهاد أهل الحل والعقد في ذلك، ومثله تعيين العدل. وكذلك قلنا قدر الكفاية في نفقة الزوجات والأقارب ونحوهم واجب، وكذلك قدرها كالرطل والرطلين ونحو ذلك. فوجوب قدر الكفاية متفق عليه أما كون قدرها رطلاً أو رطلين فيعلم بالاجتهاد، ومن هذا الباب من أ تلف شيئاً فعليه ضمانه بمثله أو قيمته فهذا متفق عليه، لكن كون هذا مثلاً له أو هذا المقدار قيمته فهو اجتهادي.

وقولنا هذا الفعل يجب فيه التعزير الرادع لكن كون عشرة أسواط أو ما دونها أو ما فوقها رادعاً فهو راجع إلى اجتهاد الإمام على رأي من لم يتقيد في التعزير بخبر أبي بردة.

(٣) قوله: «فليعبر عن هذا بتحقيق المناط» أي مناط الحكم، لأن المناط معلوم بنص أو إجماع لا حاجة إلى استنباطه، لكن تعذرت معرفته باليقين فاستدل المستدل عليه بأمارات ظنية، فقول المصنف: «إذا كان» تعليلية.

(٤) قوله: «في الحشرات» أي وفي الكلب أيضاً حتى يتحقق فيه الطواف على رأي من =

بالهر في الطهارة، فهذا قياس جلي قد أقر به جماعة ممن ينكر القياس.
وأما النوع الأول^(١) من تحقيق المناط فليس ذلك قياساً، فإن هذا متفق عليه والقياس مختلف فيه، وهذا من ضرورة كل شريعة، لأن التنصيص على عدالة كل شخص وقدر كفاية الأشخاص لا يوجد.

الضرب الثاني، تنقيح المناط^(٢): وهو أن يضيف الشارع الحكم إلى سببه فيقترن به أوصاف لا مدخل لها في الإضافة فيجب حذفها عن الاعتبار ليتسع الحكم، ومثاله قوله للأعرابي الذي قال: هلك يا رسول الله، قال: «ما صنعت؟» قال: وقعت على أهلي في نهار رمضان، قال: «أعتق رقبة» فيقول كونه أعرابياً لا أثر له^(٣) فيلحق به التركي والعجمي لعلمنا أن مناط الحكم وقاع مكلف لا وقاع الأعرابي^(٤). إذ التكليف تعم الأشخاص على ما مضى، ويلحق به من أفطر بوقاع في رمضان آخر، لعلمنا أن المناط حرمة رمضان لا حرمة ذلك رمضان، وكون الموطوءة منكوحة لا أثر له، فإن الزنا أشد في هتك الحرمة، فهذه إلحاقات معلومة تبنى على مناط الحكم بحذف ما علم بعادة الشرع في مصادره وموارده وأحكامه أنه لا مدخل له في التأثير.

= يقول بطهارته استدلالاً بهذا الحديث. وكذلك يقال الحياء علة الاكتفاء من البكر في تزويجها بالصمات، وهو موجود فيمن زالت بكارتها بغير نكاح.

(١) قوله: «وأما النوع الأول» أشار بهذا إلى الفرق بين النوعين.
(٢) قوله: «تنقيح المناط» التنقيح في اللغة: التخليص والتهذيب، يقال: نقحت العظم إذا استخرجت مخه. وفي الاصطلاح ما ذكره المصنف وحاصله: يرجع إلى تهذيب علة الحكم.

(٣) قوله: «فيقول... إلخ» أي ربما خيل للسامع أن علة الكفارة هي مجموع كونه أعرابياً جامع في رمضان مخصوص، وأن الموطوءة منكوحة فيقول المستدل كونه أعرابياً لا أثر له... إلخ.

(٤) قوله: «لا وقاع الأعرابي» بدليل قوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة» أو بالإجماع على أن التكليف يعم الأشخاص.

وقد يكون بعض الأوصاف مظنوناً^(١) فيقع الخلاف فيه كالوقوع، إذ يمكن أن يقال: مناط الكفارة كونه مفسداً للصوم المحترم والجماع آلة الإفساد، كما أن السيف آلة للقتل الموجب للقصاص، وليس هو من المناط كذا ههنا. ويمكن أن يقال: الجماع مما لا تنزجر النفس عنه عند هيجان الشهوة بمجرد وازع الدين فيحتاج إلى كفارة وازعة بخلاف الأكل، والمقصود إن هذا نظر في تنقيح المناط بعد معرفته بالنص لا بالاستنباط، وقد أقر به أكثر منكري القياس، وأجراه أبو حنيفة في الكفارات، مع أنه لا قياس فيها عنده.

الضرب الثالث، تخريج المناط^(٢): وهو أن ينص الشارع على حكم في محل ولا يتعرض لمناطه أصلاً، كتحريمه شرب الخمر والربا في البر، فيستنبط المناط بالرأي والنظر، فيقول: حرم الخمر لكونه مسكراً، فيقيس عليه النبيذ، وحرم الربا في البر لكونه مكيل جنس، فيقيس عليه الأرز، وهذا هو الاجتهاد القياسي الذي وقع الخلاف فيه.

(١) قوله: «وقد يكون بعض الأوصاف مظنوناً» اعلم أن أوصاف العلة على ثلاثة أقسام: أحدها: ما اتفق على مناسبته للحكم كوقوع المكلف ههنا.

الثاني: ما اتفق على طردتيه وعدم مناسبته، ككون الواطيء أعرابياً لزوجة كذلك. الثالث: ما اختلف في مناسبته لتردده بين الطردي والمناسب أو لكونه مناسباً لوجه دون وجه، ككون الفعل إفساداً للصوم وهو وصف عام أو جماعاً.

ولهذا وقع النزاع بين الأئمة في وجوب الكفارة بالأكل والشرب في نهار رمضان، فقال أبو حنيفة ومالك بوجوب الكفارة، وخالف فيه الشافعي وأحمد فقالوا: لا كفارة إلا بخصوص الجماع، ودليل الأولين قول المصنف: «إذ يمكن أن يقال مناط الكفارة... إلخ»، ودليل الأخيرين قوله: «ويمكن أن يقال الجماع... إلخ».

(٢) قوله: «تخريج المناط... إلخ» تحرير الكلام ههنا أنا إذا رأينا الشارع قد نص على حكم ولم يتعرض لعلته قلنا هذا حكم حادث لا بد له بحق الأصل من سبب حادث، فيجتهد المجتهد، في استخراج ذلك السبب من محل الحكم، فإذا ظفر بوصف مناسب له واجتهد ولم يجد غيره غلب على ظنه أن ذلك الوصف هو سبب ذلك الحكم.

فصل

في إثبات القياس على منكره

قال بعض أصحابنا: يجوز التعبد بالقياس عقلاً وشرعاً لقول أحمد رحمه الله لا يستغني أحد عن القياس، وبه قال عامة الفقهاء والمتكلمين. وذهب أهل الظاهر والنظام إلى أنه لا يجوز التعبد به عقلاً ولا شرعاً، وقد أوماً إليه أحمد رحمه الله فقال: يجتنب المتكلم في الفقه هذين الأصلين المجمل والقياس، وتأوله القاضي على قياس يخالف به نصاً^(١).

وقالت طائفة: لا حكم للعقل فيه بإحالة ولا إيجاب لكنه في مظنة الجواز. فأما التعبد به شرعاً فواجب. وهو قول بعض الشافعية وطائفة من المتكلمين. وجه قول أصحابنا أن تعميم الحكم واجب، ولو لم يستعمل القياس أفضى إلى خلو كثير من الحوادث عن الأحكام^(٢) لقلة النصوص،

(١) قوله: «وتأوله القاضي على قياس يخالف به نصاً» أي حملة على ما إذا كان القياس مع وجود النص مخالفاً لأنه حينئذ يكون فاسد الاعتبار وهو تأويل صحيح. وقال أبو الورد من أصحابنا في كتابه أصول الدين: آخر ما صح عن الإمام أحمد رضي الله عنه إحسان القول في القياس والثناء عليه.

(٢) قوله: «وجه قول أصحابنا... إلخ» إيضاحه: أنه لولا القول بالقياس لخلت حوادث كثيرة عن أحكام لكثرة الحوادث وقلة النصوص، فلا يوجد في كل حادثة نص يخصها ويبين حكمها فاحتجج إلى إلحاق غير المنصوص عليه بطريق ظني أو قطعي صيانة لبعض الوقائع في حكم شرعي.

فإن قيل: يمكن التنصيص على المقدمات الكلية ويبقى الاجتهاد في المقدمات الجزئية فتستخرج الأحكام من الكليات على طريقة تحقيق المناط كما سبق في النوع الأول منه، نحو قولنا: كل مطعوم ربوي، ثم ينظر هل الأرز والذرة من المطعومات فيثبت الحكم فيهما وإلا فلا. ونحو قدر الكفاية واجب في النفقة ثم ينظر هل هذا الرطل قدر الكفاية أم لا؟.

وكون الصور لا نهاية لها، فيجب ردهم إلى الاجتهاد ضرورة.

فإن قيل: يمكن التنقيص على المقدمات الكلية وبقي الاجتهاد في المقدمات الجزئية فيكون من تحقيق المناط وليس ذلك بقياس، وذلك مثل أن ينص على أن كل مطعوم ربوي، وهذه المقدمة الكلية فيبقى الاجتهاد في أن هذا مطعوم أم لا، وهذه لا خلاف في جوازه.

قلنا: إن تصور هذا فليس بواقع، فإن أكثر الحوادث ليس بمنصوص على مقدماتها الكلية كميراث الجد وأشباهه، فيقتضي العقل أن لا يخلو عن حكم.

دليل ثان: أن العقل يدل على العلل الشرعية ويدركها^(١)، إذ مناسبة الحكم عقلية مصلحية يتقاضى العقل تحصيلها وورود الشرع بها كالعلل العقلية، ولأننا نستفيد بالقياس ظناً غالباً في إثبات الحكم^(٢)، والعمل بالظن

= قلنا: إن مجرد جواز النص على القواعد الكلية لا يكفي في إثباته، ووقوعه منتف إذ أكثر الحوادث والوقائع لم ينص على مقدماتها، والجواز لا يستلزم الوقوع، وحيث اقتضى العقل وحكمة الشرع وضع طريق لتعميم الحوادث بالأحكام وهي ما ذكرنا من القياس.

- (١) قوله: «دليل ثان... إلخ» بيانه: أن العقل كما دل على العلل في المعقولات دل على العلل في الشرعيات وأدركها، وذلك لأنها عقلية مصلحية تدل على المصالح، يطلب العقل تحصيلها، وورود الشرع بها كما أنه يتقاضى تحصيل العلل العقلية. وأورد على هذا الدليل أن القياس إنما يتصور لخصوص النص ببعض مجاري الحكم، وكل حكم قدر خصوصه فتعميمه ممكن، فلو عم لم يبق للقياس مجال. وأيضاً إن قياس العلل الشرعية على العلل العقلية خطأ لأن من العلل ما لا يناسب، والعلة المناسبة لا توجب الحكم لذاتها بل يجوز أن يتخلف الحكم عنها، فيجوز أن لا يحرم المسكر وأن لا يوجب الحد بالزنا والسرقة، وكذا سائر العلل والأسباب. وحاصله: أن قياس العلل الشرعية على العلل العقلية قياس مع الفارق.
- (٢) قوله: «ولأننا نستفيد بالقياس... إلخ» هذا دليل آخر، وهو مع كونه دليلاً يشير إلى رد اعتراض، وهو أن الظن إنما يجوز في المسائل العملية وهي الفروع، وأما =

الراجح متعين. وشبهة المانعين منه عقلاً ما مضى في رد خبر الواحد وقد مضى. فأما التعبد به شرعاً فالدليل عليه إجماع الصحابة رضي الله عنهم على الحكم بالرأي في الوقائع الخالية عن النص، فمن ذلك حكمهم بإمامة أبي بكر رضي الله عنه بالاجتهاد مع عدم النص^(١)، إذ لو كان ثم

= هنا فهو إثبات أصل من الأصول فليس للظن في إثباتها مجال لفرط الاهتمام فيها. وإيضاح الجواب: لا نسلم أنها علمية لأن المقصود من كون القياس حجة إنما هو العمل به لا مجرد اعتقاده كأصول الدين، والعمليات يكفي الظن فيها فكذا ما كان وسيلة إليها.

(١) قوله: «فمن ذلك حكمهم بإمامة أبي بكر بالاجتهاد... إلخ» أراد بذلك أن الصحابة أجمعوا على العمل بالقياس في الوقائع، كتقديمهم أبا بكر في الإمامة العظمى قياساً على تقديمه في الإمامة الصغرى، حيث قدمه النبي ﷺ في المحراب فصلى بهم فقالوا: رضيك رسول الله لدينا أفلا نرضاك لدينا؟. فإن قيل: لا نسلم أن تقديمه في الخلافة كان بالقياس على تقديمه في الصلاة بل بالنص وهو قوله ﷺ: «اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر» وقوله للمرأة التي قالت له: إن جئت فلم أجدك يا رسول الله؟ قال: «فأتي أبا بكر». فهذا نص على إمامته ولا حاجة بنا إلى القياس. قلنا: الجواب أولاً: أنه صح عن عمر رضي الله عنه أنه لما طعن قيل له استخلف فقال: إن رسول الله ﷺ لم يستخلف، فلو كان لهذه الأحاديث أصل أو ثبوت لما خفيت عن عمر رضي الله عنه في العادة مع كثرة ملازمته رسول الله ﷺ وحرصه على العلم، ولما استجاز أن يقول إن رسول الله ﷺ لم يستخلف مع وجود النص على زعمكم. ولو سلمنا خفاء ذلك عن عمر لكن خفاءه عن الصحابة ممتنع عادة، وقد كانت دواعيهم متوفرة على استخلاف عمر عليهم، فلو ثبت النص لعرفوه ثم لصاروا إليه.

وأما الجواب الثاني فهو: سلمنا صحة الحديثين لكن لا نسلم الدلالة فيهما على الإمامة. أما الأول فإن قوله عليه السلام: «اقتدوا بالذين من بعدي»، أمر في سياق الإثبات فهو مطلق لا عموم له فلا يتعين للإمامة، وقد حصل الوفاء بمطلق الحديث باقتدائهم بهما في الفتاوى والآراء في الحروب وغيرها، ولعل هذا هو كان المراد بالقدوة، ولو أراد الاقتداء في الإمامة لصرح به وإلا كان إبهاماً وتلبساً وتعريضاً =

نص لنقل وتمسك به المنصوص عليه، وقياسهم العهد على العقد^(١) إذ عهد أبو بكر إلى عمر رضي الله عنهما ولم يرد فيه نص^(٢)، لكن قياساً لتعيين الإمام على تعيين الأمة، ومن ذلك موافقتهم^(٣) أبا بكر رضي الله عنه في قتال مانعي الزكاة بالاجتهاد، وكتابة المصحف بعد طول التوقف فيه، وجمع عثمان له على ترتيب واحد.

واتفاقهم على الاجتهاد في مسألة الجدة والأخوة على وجوه مختلفة مع قطعهم أنه لا نص فيها، وقولهم في المشركة ومن ذلك قول أبي بكر رضي الله عنه في الكلالة: أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله بريثان منه، الكلالة ما عدا الوالد والولد، ونحوه عن ابن مسعود في قضية بروع بنت واشق، ومنه حكم الصديق رضي الله عنه في التسوية بين الناس في العطاء، كقوله: إنما أسلموا لله وأجورهم عليه وإنما الدنيا بلاغ، ولما انتهت النوبة إلى عمر فصل بينهم وقال: لا أجعل من ترك داره وماله وهاجر إلى الله ورسوله كمن

= للإمامة بعد الخلاف والاضطراب وفساد الاعتقاد فيمن يكون الخليفة. وأما الحديث الثاني وهو حديث المرأة فليس نصاً في الخلافة أيضاً، ولو سلمنا أنه نص فهو خبر لا إنشاء ولا أمر بها، وقد يخبر الإنسان بما لا يرضاه ولا يأمر به، وأيضاً لو صح هذا الحديث ونحوه ودل على إمامة أبي بكر رضي الله عنه لما عدل عنه يوم السقيفة إلى الأدلة العامة نحو قوله: الأئمة من قريش وشبه ذلك مما احتج به، بل كان صدعهم بالنص الجلي، وإذا ثبت أنه لا نص على إمامته ولا على إمامة غيره فما ثبتت إمامته إلا بقياس الإمامة الكبرى على الإمامة الصغرى.

(١) قوله: «وقياسهم العهد على العقد» أي تقديم الصحابة رضي الله عنهم عمر للإمامة قياساً لعهد أبي بكر له على عقدهم إمامة أبي بكر.

(٢) قوله: «ولم يرد فيه نص» أي في تقديم عمر.

(٣) قوله: «ومن ذلك موافقتهم» أي موافقة الصحابة لأبي بكر في قياسه الزكاة على الصلاة في قتال الممتنع منها بجامع كونهما عبادتين من أركان الإسلام حيث قال: لأقتلن من فرق بين الصلاة والزكاة.

أسلم كرهاً. ومنه عهد عمر إلى أبي موسى: اعرف الأشباه والأمثال وقس الأمور برأيك.

وقال علي رضي الله عنه: اجتمع رأيي ورأي عمر في أمهات الأولاد أن لا يبعن وأنا الآن أرى يبعهن، وقال عثمان لعمر: أن تتبع رأيك فرأي رشيد، وأن تتبع رأي من قبلك فنعم ذو الرأي كان. ومنه قولهم في السكران إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى^(١) فحدّوه حد المفترى، وهذا التفات منهم إلى أن مظنة الشيء تنزل منزلته.

وقال معاذ للنبي ﷺ أجتهد رأيي، فصوّبه. فهذا وأمثاله مما لا يدخل تحت الحصر مشهور، إن لم تتواتر آحاده حصل بمجموعه العلم الضروري أنهم كانوا يقولون بالرأي، وما من وقت إلا وقد قيل فيه بالرأي، ومن لم يقل فلائنه أغناه غيره عن الاجتهاد، وما أنكر على القائل به فكان إجماعاً. فإن قيل: فقد نقل عنهم ذم الرأي وأهله^(٢)، فقال عمر رضي الله

(١) قوله: «هذى» بالذال المعجمة. قال في القاموس وشرحه التاج: هذى يهذي هذياً بالفتح، وهذياناً محرّكة، تكلم بغير معقول لمرض أو غيره، وذلك إذا هدر بكلام لا يفهم ككلام المبرسم والمعتوه.

(٢) قوله: «فإن قيل فقد نقل عنهم ذم الرأي... إلخ» منشأ هذا الاعتراض أن ما قدمه المصنف من الأدلة إنما هو نصرة للرأي وليس فيه إثبات القياس إلا في القليل النادر منه، وقد وردت آثار بدم الرأي فأجاب بقوله «قلنا... إلخ».

واعلم أنه لا بد هنا من بيان يكون كالتتمة لهذا المبحث المهم وقد غلط فيه كثير ممن يدعي الإشراف على فن الأصول ولم يشم رائحته إلا عن بُعد شاسع ومسافات، وذلك أن القياس منه رأي مجرد مطروح وهو ما ذمه العلماء الراسخون، ومنه ما هو معمول به وهو ما وقع النص على علته وما قطع فيه بنفي الفارق وما كان من باب فحوى الخطاب أو لحن الخطاب على اصطلاح من يسمى ذلك قياساً.

ثم اعلم أن الذين نفوا القياس لم يقولوا بإهدار كل ما يسمى قياساً وإن كان =

منصوصاً على علته أو مقطوعاً فيه بنفي الفارق، بل جعلوا هذا النوع من القياس مدلولاً عليه بدليل الأصل مشمولاً به مندرجاً تحته، وبهذا يهون عليك الخطب ويصغر عندك ما استعظموه ويقرب لديك ما بعده، لأن الخلاف في هذا النوع الخاص صار لفظياً، وهو من حيث المعنى متفق على الأخذ به والعمل عليه. واختلاف طريقة العمل لا يستلزم الاختلاف المعنوي لا شرعاً ولا عقلاً ولا عرفاً.

واعلم أن ما جاءوا به من الأدلة العقلية لا تقوم الحجة بشيء منها ولا تستحق تطويل ذيول البحث بذكرها. وبيان ذلك إذا نهض ما قالوه في ذلك إن النصوص لا تفي بالأحكام فإنها متناهية والحوادث غير متناهية، ويجاب عن هذا بأن الله عز وجل قد أخبر بأنه أكمل لهذه الأمة دينها وإن رسوله ﷺ قد تركها على الواضحة التي ليلها كنهارها، فكيف يتجاسر ذو عقل أن يقول: إن النصوص لا تفي بالأحكام؟ وهل القول بهذا إلا بلادة وبله؟ ولقد أنصف الإمام شيخ الإسلام تقي الدين أحمد بن تيمية عليه رضوان الله تعالى حيث شن الغارة على من يقول بذلك وحججه في أقماع السمسم، ولم يذم هذا الإمام إلا جاهل غبي أو ملحد منافق، فرحمه الله تعالى رغم أنف أعدائه.

ثم اعلم أيضاً أنه لا بد من بيان الفرق بين الرأي والقياس، وبيانه: أن الرأي على ضربين: رأي لا يستند إلى دليل فذلك المذموم الذي لا يعول عليه، ورأي يستند إلى النظر في أدلة الشرع من النص والإجماع والاستدلال والاستحسان وغيره مما ذكرناه من الأدلة المتفق عليها والمختلف فيها، ولهذا بذاته يقال: هذا رأي أبي حنيفة والشافعي وأحمد عن كل حكم صار إليه أحدهم، سواء كان مستنده فيه القياس أو دليل غيره. وأما القياس فهو اعتبار غير المنصوص عليه بالمنصوص عليه فهو أخص من الرأي، كما أن الاستحسان أخص من القياس. واعلم أن أصحاب الرأي بحسب الإضافة هم كل من تصرف في الأحكام بالرأي، فيتناول جميع علماء الإسلام لأن كل واحد من المجتهدين لا يستغني في اجتهاده عن نظر ورأي ولو بتحقيق المناط وتنقيحه الذي لا نزاع في صحته، وأما في عرف كون هذا اللفظ علماً فهو في عرف السلف عَلم على أهل العراق وهم أهل الكوفة أبو حنيفة ومن تابعه، وإنما سمي هؤلاء أهل الرأي لأنهم تركوا كثيراً من الأحاديث إلى الرأي والقياس، إما لعدم بلوغهم إياه، أو لكونه على خلاف الكتاب، أو لكونه =

عنه: إياكم وأصحاب الرأي فإنهم أعداء السنن، أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا وأضلوا. وقال علي رضي الله عنه: لو كان الدين بالرأي لكان أسفل الخف أولى بالمسح من أعلاه. وقال ابن مسعود رضي الله عنه: قراؤكم وصلحاؤكم يذهبون ويتخذ الناس رؤساء جهالاً فيقيسون ما لم يكن بما كان. وقولهم: إن حكمتكم بالرأي أحللتكم كثيراً مما حرمه الله عليكم، وحرمتكم كثيراً مما أحله. وقول ابن عباس: إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم برأيه، وقال لنييه: ﴿لِتَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ بِمَا أَرَاكَ اللَّهُ﴾ ولم يقل بما رأيته. وقوله: إياكم والمقاييس فما عبدت الشمس إلا بالمقاييس. وقال ابن عمر: ذروني من رأيته وأرأيت.

قلنا: هذا منهم ذم لمن استعمل الرأي والقياس في غير موضعه أو بدون شرطه، فذم عمر رضي الله عنه ينصرف إلى من قال بالرأي من غير معرفة للنص، ألا تراه قال أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، وإنما يحكم بالرأي في حادثة لا نص فيها، فالذم على ترك الترتيب لا على أصل القول

= رواية غير فقيه، أو قد أنكره راوي الأصل، أو لكونه خبر واحد مما تعم به البلوى، أو لكونه وارداً في الحدود والكفارات على أصلهم في ذلك، وبمقتضى هذه القواعد لزمهم ترك العمل بأحاديث كثيرة حتى خرج الإمام أحمد رحمه الله تعالى فيما ذكره الخلال في جامعه نحواً من خمسمائة حديث صحاح خالفها أبو حنيفة، وبالف في بعضهم في التشنيع عليه حتى صنف كتاباً في الخلاف بين النبي ﷺ وأبي حنيفة، وكثر عليه الطعن من أئمة السلف حتى بلغوا فيه مبلغاً لا تطيب النفس بذكره، وأبى الله إلا براءته مما قالوه. كذا حكاه الطوفي في شرح مختصره، ثم قال: وجملة القول فيه أنه قطعاً لم يخالف السنة عناداً، وإنما خالف ما خالف منها اجتهاداً لحجج واضحة ودلائل صالحة لاثقة، وحججه بين الناس موجودة وقُلَّ أن ينتصف منها مخالفوه، وله بتقدير الخطأ أجر وبتقدير الإصابة أجران، والطاعنون فيه إما حساد أو جاهلون بمواقع الاجتهاد، وآخر ما صح عن الإمام أحمد رضي الله عنه إحسان القول فيه والثناء عليه كما ذكر ذلك أبو الورد من أصحابنا في كتاب له في أصول الدين، والله الهادي للصواب.

بالرأي، ولو قدم إنسان القول بالسنة على ما هو أقوى منها كان مذموماً، وكذلك قول علي رضي الله عنه، وكل ذم يتوجه إلى أهل الرأي فتركهم الحكم بالنص الذي هو أولى كما قال بعض العلماء:

أهل الكلام وأهل الرأي قد جهلوا علم الحديث الذي ينجو به الرجل لو أنهم عرفوا الآثار ما انحرفوا عنها إلى غيرها لكنهم جهلوا

جواب ثان: أنهم ذموا الرأي الصادر عن الجاهل الذي ليس أهلاً للاجتهاد والرأي، ويرجع إلى محض الاستحسان ووضع الشرع بالرأي، بدليل أن الذين نقل عنهم هذا هم الذين نقل عنهم القول بالرأي والاجتهاد، والقائلون بالقياس مقرّون بإبطال أنواع من القياس، كقياس أهل الظاهر إذ قالوا: الأصول لا تثبت قياساً فكذلك الفروع، فإذا إن بطل القياس فليبطل قياسهم^(١).

فإن قيل: فلعلهم عوّلوا في اجتهادهم على عموم أو أثر أو استحباب حال أو مفهوم، أو استنباط معنى صبيغة من حيث الوضع واللغة في جمع بين اثنين أو خبرين، أو يكون اجتهادهم في تحقيق مناط الحكم لا في استنباطه، فقد علموا أنه لا بد من إمام، وعرفوا بالاجتهاد من يصلح للتقديم وهكذا في بقية الصور.

قلنا: لم يكن اجتهاد الصحابة مقصوراً على ما ذكره بل قد حكموا بأحكام لا تصح إلا بالقياس، كعهد أبي بكر إلى عمر قياساً للعهد على العقد بالبيعة، وقياس الزكاة على الصلاة، وقياس عمر الشاهد على القاذف في حد أبي بكر^(٢)، وإلحاق السكر بالقذف^(٣) لأنه مظنته، وقد اشتهر

(١) قوله: «فإذا إن بطل القياس فليبطل قياسهم» أي لأنهم أبطلوا القياس بالقياس.

(٢) قوله: «في حد أبي بكر» اسمه نفيح بن الحارث على الصحيح، وسمي بذلك لأن النبي ﷺ لما غزا الطائف وحاصر حصنها وكان نفيح فيه تدلى من الحصن ببكرة ونزل إلى رسول الله ﷺ فكناه رسول الله ﷺ بأبي بكر، حكى ذلك ابن عبد البر =

اختلافهم في الجد قياساً، فقال ابن عباس: ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن إنساً ولا يجعل أب الأب أباً؟، فأنكر ترك قياس الأبوة على البنوة مع افتراقهما في الأحكام، وصرح من سوى بينهما بأن الأخ يدلي بالأب، والجد يدلي به أيضاً، فالمدلى به واحد والادلاء يختلف وصرحوا بالتشبيه بالغصنين^(١) والخليجين، ومن فتش على اختلافهم في الفرائض وغيرها عرف ضرورة سلوكهم التشبيه والمقايسة، وأنهم لم يقتصروا على تحقيق المناط في إثبات الأحكام، بل استعملوا ذلك في بقية طرق الاجتهاد.

وقد استدل على إثبات القياس بقوله تعالى: ﴿فَاعْتَرِضُوا يَكَاؤُلِي الْأَبْصَرَ﴾، وحقيقة الاعتبار بمقايسة الشيء بغيره، كما يقال: اعتبر الدينار بالصنجة^(٢)، وهذا هو القياس.

فإن قيل: المراد به الاعتبار بحال من عصى أمر الله وخالف رسله ليتزجر^(٣)، ولذلك لا يحسن أن يصرح بالقياس ها هنا فيقول: ﴿يُخْرِجُونَ

= في الاستيعاب، ثم قال: وكان ممن شهد على المغيرة بن شعبة بالزنا فلم تتم تلك الشهادة فجلبده عمر انتهى. ففاس عمر عدم تمام الشهادة على القذف وحد الشاهد حد القذف.

(٣) قوله: «والحاق السكر بالقذف» أشار به إلى ما رواه الدارقطني عن علي رضي الله عنه أنه قال في شارب الخمر: إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، وعلى المفترى ثمانون جلدة.

وقال مالك في الموطأ عن ثور بن زيد الديلي: أن عمر بن الخطاب استشار في الخمر يشربها الرجل فقال له علي بن أبي طالب: نرى أن نجلبده ثمانين، فإنه إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى أو كما قال، فجلبد عمر في الخمر ثمانين.

* * *

(١) قوله: «وشبهوا بالغصنين» أي شبهوا الأب والجد بالغصنين المتأصل أحدهما عن الآخر. والخليج والمخالج الطرق المتشعبة عن الطريق الأعظم الواضح.

(٢) قوله: «بالصنجة» هي الميزان معرب، قال ابن السكيت ولا تقال بالسين.

(٣) قوله: «المراد به الاعتبار بحال من عصى... إلخ» هذا القيل من القائلين بنفي =

بِأَيْدِيهِمْ وَأَيْدَى الْمُؤْمِنِينَ ﴿١﴾ فالحقوا الفروع بالأصول لتعرف الأحكام.

قلنا: اللفظ عام^(١)، وإنما لم يحسن التصريح بالقياس ها هنا لأنه يخرج عن عمومه المذكور في الآية، إذ ليس حالنا فرعاً لحالهم.

دليل آخر، قول النبي ﷺ لمعاذ: «بم تقضي؟». قال: بكتاب الله، قال: «فإن لم تجد؟» قال: بسنة رسول الله ﷺ، قال: «فإن لم تجد؟» قال: أجتهد رأيي، قال: «الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله ﷺ»، قالوا هذا الحديث يرويه الحارث بن عمرو^(٢) عن رجال من أهل حمص، والحارث

= الاستدلال بالآية قالوا: لا نسلم أن الاعتبار هنا المجاوزة والعبور حتى يصح قولكم القياس عبور من حكم الأصل إلى حكم الفرع، فكان داخلاً تحت الأمر بالاعتبار، بل الاعتبار هنا هو عبارة عن الاعتاض، لأن قبله يخبرون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين ثم قال: ﴿فاعتبروا...﴾ الآية، فلا يحسن أن يصرح بالقياس ههنا لأن شرط حمل اللفظ على الحقيقة إنما يصح إذا لم يكن هناك ما يمنع، فإنه لو كان الأمر على ما ذكرتم لكان مثل ما لو قيل: يخبرون بيوتهم بأيديهم وأيدي المؤمنين فقيسوا الذرة على البر، كان ذلك ركيكاً لا يليق بالشرع، وإذا كان كذلك ثبت أنه وجد ما يمنع من حمل اللفظ على حقيقته.

(١) قوله: «قلنا اللفظ عام» أي أن المراد بالاعتبار هو القدر المشترك بين القياس والاعتاض، والمشتك بينهما هو المجاوزة، فإن القياس مجاوزة عن الأصل إلى الفرع، والاعتاض مجاوزة من حال الغير إلى حال نفسه، وكون صدر الآية غير مناسب للقياس بخصوصه لا يستلزم عدم مناسبته للقدر المشترك بينه وبين الاعتاض، فإن من سئل عن مسألة فأجاب بما لا يتناولها فإن جوابه يكون باطلاً، ولو أجاب بما يتناولها وغيرها لكان حسناً.

وهذا الجواب أقرب من جواب المصنف. والحق أن هذه الآية لا تدل على القياس الشرعي لا بمطابقة ولا بتضمن ولا التزام، ومن أطال الكلام في الاستدلال بها على ذلك فقد شغل الحيز بما لا طائل تحته.

(٢) قوله: «هذا الحديث يرويه الحارث... إلخ» هذا الحديث رواه الترمذي مرة عن الحارث عن أصحاب معاذ، ومرة قال عن الحارث بن عمرو ابن أخ للمغيرة بن =

والرجال مجهولون، قاله الترمذي، ثم إن هذا الحديث ليس بصريح في القياس إذ يحتمل أنه يجتهد في تحقيق المناط، قلنا: قد رواه عبادة بن نسي^(١) عن عبدالرحمن بن غنم عن معاذ. ثم هذا الحديث تلقته الأمة بالقبول فلا يضره كونه مرسلًا. والثاني^(٢): لا يصح لأنه بين أنه يجتهد فيما ليس فيه كتاب ولا سنة.

خبر آخر، قول النبي ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد فأصاب فله أجران، وإن أخطأ فله أجر»، رواه مسلم. ويتجه عليه أنه يجتهد في تحقيق المناط دون تخريجه^(٣). خبر آخر قول النبي ﷺ للثعلبية: «أرأيت لو كان على أهلك دين فقضيتَه أكان ينفعه؟» قالت: نعم، قال: «فدين الله أحق أن يقضى». فهو تنبيه على قياس دين الله على دين الخلق^(٤). وقوله عليه السلام

= شعبة عن أناس من أهل حمص، ثم قال: هذا حديث لا نعرفه إلا من هذا الوجه وليس إسناده عندي بمتصل.

(١) قوله: «عبادة بن نسي» هو بضم النون وفتح المهملة وتشديد التحتانية، الكندي أبو عمر الأزدني بضم الهمزة وتشديد الدال المهملة المضمومة وإسكان المهملة بينهما، قاضي طبرية. وثقه ابن معين والنسائي وقال الهيثم: مات سنة ثمان مائة عشرة ومائة، وعبدالرحمن بن غنم الأشعري زعم يحيى بن بكير أن له صحبة. وذكره العجلي في كبار التابعين، قال ابن عبد البر: كان أفقه أهل الشام، وقال العجلي وابن سعد: شامي تابعي ثقة. قال خليفة: مات سنة ثمان وسبعين، فقول المصنف قد رواه عبادة يشير به إلى أنه قد ورد من طريق صحيح وهو وإن كان جاء من رواية الترمذي مرسلًا فلا يضره ذلك حيث تلقته الأمة بالقبول.

(٢) قوله: «والثاني» أراد به قولهم إن هذا الحديث ليس بصريح في القياس، أي لأنه طريقه الاحتمال، وما كان كذلك يسقط الاستدلال به. وحاصل الجواب: أنا لا نسلم ذلك الاحتمال لأنه يبين أنه يجتهد فيما ليس فيه كتاب ولا سنة، وما هذا سبيله لا يسمى تحقيق المناط.

(٣) قوله: «دون تخريجه» أي فلا يتناول القياس إلا بعمومه.

(٤) قوله: «فهو تنبيه على قياس دين الله... إلخ» فيه أنه لا بد من قرينة تعرف القصد، إذ لو كان لتعليم القياس لقيس عليه الصوم والصلاة.

لعمر حين سأله عن القبلّة للصائم، قال: «أرأيت لو تمضمضت»، فهو قياس للقبلّة على المضمضة^(١) بجامع أنها مقدمة الفطر ولا يفطر.

وروى أبو عبيد أن النبي ﷺ قال: «إني أقضي بينكم بالرأي فيما لم ينزل فيه وحي»، وإذا كان يحكم بينهم باجتهاده فلغيره الحكم برأيه إذا غلب على ظنهم. احتجوا بقوله تعالى: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي أَلْكِتَابٍ مِنْ شَيْءٍ﴾ وقوله: ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ فما ليس في القرآن ليس بمشروع فيبقى على النفي الأصلي.

الثانية قوله تعالى: ﴿وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ يَمَّا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ وهذا حكم بغير المنزل، وهكذا قوله: ﴿فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ وأنتم تردونه إلى الرأي. وأما شبههم المعنوية قالوا: براءة الذمة بالأصل معلوم قطعاً فكيف يرفع بالقياس المظنون؟ والثانية: كيف يتصرف بالقياس في شرح مناه على التحكم والتعبد والفرق بين المماثلات والجمع بين المختلفات؟ إذ قال: يغسل بول الجارية وينضح بول الغلام، ويجب الغسل من المني والحيض دون المذي والبول. ونظائر ذلك كثير.

الثالثة: أن رسول الله ﷺ قد أوتي جوامع الكلم، فكيف يليق به أن يترك الوجيز المفهم إلى الطويل الموهم؟، فيعدل عن قوله: حرمت الربا في المكيل إلى الستة الأشياء؟.

الرابعة: قالوا: الحكم ثبت في الأصل بالنص لأنه مقطوع به، والحكم مقطوع به، فكيف يحال على العلة المظنونة؟ والحكم يثبت في الفرع بالعلة، فكيف يثبت الحكم فيه بطريق سوى طريق الأصل؟.

الخامسة: قالوا: غاية العلة أن يكون منصوفاً عليها وذلك لا يوجب

(١) قوله: «فهو قياس للقبلّة على المضمضة» هذا ليس بصريح إلا بقرينة، إذ يمكن أن يكون ذلك نقضاً لقياسه حيث الحق مقدمة الشيء بالشيء فقال: إن كنت تقيس غير المنصوص على المنصوص لأنه مقدمته فألحق المضمضة بالشرب.

الإلحاق، كما لو قال: أعتقت من عبيدي سالماً لأنه أسود، لم يقتض عتق كل أسود ولا يجري ذلك مجرى قوله: أعتقت كل أسود، كذلك قوله: حرمت الربا في البر لأنه مطعوم، لا يجري مجرى قوله: حرمت الربا في كل مطعوم.

الجواب: أما قوله تعالى: ﴿مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ﴾ فإن القرآن دل على جميع الأحكام، لكن إما بتمهيد طرق الاعتبار، وإما بالدلالة على الإجماع والسنة، وهما قد دلا على القياس، وإلا فأين في الكتاب مسألة الجد والأخوة والعول والمبتوتة والمفوضة والتحريم وفيها حكم لله شرعي؟ ثم قد حرمت القياس وليس في القرآن تحريمه. وقوله تعالى: ﴿وَأَنِ احْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ﴾ قلنا: القياس ثابت بالإجماع والسنة، وقد دل عليهما القرآن المنزل، ولا يرده إلى العلة المستنبطة من كتاب الله تعالى ونص رسوله، فالقياس يفهم معاني النصوص بتجريد مناط الحكم وحذف الحشو الذي لا أثر له. ثم أنتم رددتم القياس بلا نص ولا معنى نص.

وقولهم: كيف ترفعون القواطع بالظنون؟ قلنا: كما ترفعونه بالظواهر والعموم وخبر الواحد وتحقيق المناط في آحاد الصور، ثم يقول: لا نرفعه إلا بقاطع، فإننا إذا تعبدنا باتباع العلة المظنونة فإننا نقطع بوجود الظن ونقطع بوجود الحكم عند الظن فيكون قاطعاً.

وقولهم: مبنى الحكم على التعبدات، قلنا: نحن لا ننكر التعبدات في الشرع، فلا جرم قلنا الأحكام ثلاثة أقسام: قسم لا يعلل، وقسم يعلم كونه معللاً كالحجر على الصبي لضعف عقله، وقسم يتردد فيه. ولا نقيس ما لم يقيم دليل على كون الحكم معللاً.

وقولهم: لم لم ينص على المكيل ويغني عن القياس على الأشياء الستة؟ قلنا: هذا تحكم على الله تعالى وعلى رسوله وليس لنا التحكم عليه فيما طول ونبه وأوجز، ولو جاز ذلك لجاز أن يقال: فلم لم يصرح بمنع

القياس على الأشياء الستة؟، وَلَمْ لَمْ يبين الأحكام كلها في القرآن وفي المتواتر لينحسم الاحتمال؟ وهذا كله غير جائز. ثم نقول أن الله تعالى علم لطفاً في تعبد العلماء بالاجتهاد وأمر بالتشجير في استنباط دواعي الاجتهاد ليرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات.

وقولهم: كيف يثبت الحكم في الفرع بطريق غير طريق الأصل؟ قلنا: ليس من ضرورة كون الفرع تابعاً للأصل أن يساويه في طريق الحكم، فإن الضروريات والمحسوسات أصل النظريات ولا يلزم تساويهما في الطريق وإن تساوى في الحكم، وأما إذا قال أعتقت سالماً لسواده فالفرق بينه وبين أحكام الشرع من حيث الإجمال والتفصيل، أما الإجمال فإنه لو قال مع هذا فقيسوا عليه كل أسود لم يتعد العتق سالماً، ولو قال الشارع: حرمت الخمر لشدتها فقيسوا عليه كل مشد، للزمت التسوية، فكيف يقاس أحدهما على الآخر مع الاعتراف بالفرق؟ وأما التفصيل فلأن الله تعالى علق الحكم في الأملاك حصولاً وزوالاً على اللفظ دون الإرادات المجردة، وفي أحكام الشرع يثبت بكل ما دل عليه رضى الشارع وإرادته، ولذلك ثبت بدليل الخطاب وبسكوت النبي ﷺ عما جرى بين يديه من الحوادث.

ولو أن إنساناً باع مال غيره بأضعاف قيمته وهو حاضر ولم ينكر ولم يأذن بل ظهرت عليه علامات الفرع لا يصح البيع، بل قد ضيق الشرع أحكام العبد حتى لا يحصل بكل لفظ.

ولو قال الزوج: فسخت النكاح ورفعت علاقة الحل بيني وبين زوجتي لم يقل الطلاق إلا أن ينويه، وإذا أتى بلفظ الطلاق وقع وإن لم ينوه، وإذا لم يحصل بجميع اللفظ فكيف يحصل بمجرد الإرادة؟

على أن القياس مفهوم في اللغة، فإنه لو قال: لا تأكل الإهليلج لأنه مسهل، ولا تجالس إلا فلاناً فإنه مبتدع، فهم منه التعدي بتعدي العلة وهذا مقتضى اللغة، وهو مقتضاه في العتق لكن التعبد منع منه.

وعلى أن هذا الذي ذكره قياس لكلام الشارع على كلام المتكلمين في امتناع قياس ما وجدت العلة التي علل بها فيه عليه فيكون رجوعاً إلى القياس الذي أنكروه، ثم إن قياس كلام الشارع على كلام غيره أبعد من قياس أحكام الشرع بعضها على بعض.

فإن قيل: فلعل الشرع علل الحكم بخاصية المحل فتكون العلة في تحريم الخمر شدة الخمر، وتحريم الربا بطعم البر لا بالشدة؟ والله أسرار في الأعيان فقد حرم الخنزير والدم والميتة لخواص لا يطلع عليها، فلم يبعد أن يكون لشدة الخمر من الخاصية ما ليس لشدة النبيذ فبماذا يقع الأمن من هذا؟.

قلنا: قد نعلم ضرورة سقوط اعتبار خاصية المحل، كقوله: «أيما رجل أفلس فصاحب المتاع أحق بمتاعه» يعلم أن المرأة في معناه، وقوله: «من أعتق شركاً له في عبد قوم عليه الباقي» فالأمة في معناه، عرفنا بتصريح أحكام العتق والبيع وبمجموع أمارات وتكريرات وقرائن أنه لا مدخل للذكورية في العتق والبيع، وقد يظن ذلك ظناً يسكن إليه، وعرفنا أن الصحابة عولوا على الظن، فعلمنا أنهم فهموا من رسول الله ﷺ قطعاً إلحاق الظن بالقطع. وقد اختلفت الصحابة في مسائل فلو كانت قطعية لما اختلفوا فيها فعلمنا أن الظن كالعلم، فإن انتفى العلم والظن فلا يجوز الإقدام على القياس.

فصل

قال النظام: العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق القياس^(١)، إذ لا فرق في اللغة بين قوله حرمت الخمر

(١) قوله: «فصل قال النظام... إلخ» حاصله: يرجع إلى إنكار القياس، وذلك أن العلة إما منصوص عليها وإما مستنبطة، فأما الثانية فلا اعتبار لها لأن الحكم يؤخذ حينئذ من المفهوم، وأما المستنبطة فإنها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم، = المنفرد بها

لشدتها وبين حرمت كل مشد. وهذا خطأ، إذ لا يتناول قوله حرمت الخمر لشدتها من حيث الوضع إلا تحريمها خاصة^(١)، ولو لم يرد التعبد بالقياس لاقتصرا عليه، كما لو قال: أعتقت غانماً لسواده، وكيف يصح هذا؟ والله تعالى أن ينصب شدة الخمر خاصة علة، ويكون فائدة التعليل زوال التحريم عند زوال الشدة، ويتجه عليه ما ذكره نفاة القياس^(٢) والله أعلم.

فصل

ويتطرق الخطأ إلى القياس من خمسة أوجه: أحدها: أن لا يكون الحكم معللاً^(٣). والثاني: أن لا يصيب علته عند الله تعالى^(٤). الثالث: أن

= كما تقول رأيت مشفر زيد فإن أصل وضع المشفر للبعير ثم أطلق على كل شفة بها غلظ وتدل، فإذا قيل مثلاً حرمت الخمر لشدتها كان كل شراب مشد يطلق عليه اسم الخمر مجازاً ويلحقه التحريم، وكان كما لو قيل يحرم كل مشد، وهذا إذا أنصفت تجده صحيحاً لا غبار عليه.

(١) قوله: «وهذا خطأ... إلخ» أقول إنما ادعى المصنف هذه الدعوى تبعاً للمستصفي لوقوفهم عند الوضع فقط باعتبار الحقيقة، وهذا لم يقل به النظام، وإنما قال بطريق اللفظ والعموم، ولا يكون عاماً إلا بطريق المجاز الذي علاقته الإطلاق بعد التقييد، وهذا النوع متفق عليه فليكن هو الأولى، وأما القياس فقد علمت مما مر أن إثباته شرعاً أو عقلاً محل نظر وصعوبة فتنبه لذلك.

(٢) قوله: «ويتجه عليه ما ذكره نفاة القياس» راجع إلى قوله: «وهذا خطأ» أي أن ما ذكر من هذا الرد يجاب عنه بالأدلة التي استدلل بها نفاة القياس، وهذا من المصنف تلويح لما ذكرناه وطرح لما أطال به في المستصفي.

(٣) قوله: «أحدها أن لا يكون الحكم معللاً» أي في نفس الأمر، فيكون القائس قد علل ما ليس بمعلل، كمن زعم أن علة انتقاض الوضوء بلحم الجوز هو أنه لشدة حرارته ودسمه مرخ للجوف، والصحيح المشهور أن ذلك تعبد لا يظهر له علة.

(٤) قوله: «الثاني أن لا يصيب علته عند الله» مثل أن يعتقد أن علة الربا في البر الطعم فيلحق به الخضراوات وسائر المطعومات، وتكون علته في نفس الأمر الكيل أو =

يقصر في بعض أوصاف العلة^(١). الرابع: أن يجمع إلى العلة وصفاً ليس منها. الخامس: أن يخطيء في وجودها في الفرع فيظنها موجودة ولا يكون كذلك^(٢).

فصل^(٣)

إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى مقطوع ومظنون. فالمقطوع ضربان:

= الاقتيات أو بالعكس، أو يظن أن علة ولاية الإجماع في اليكر الصغيرة البكرة فيلحق بها البكر البالغة، أو الصغر فيلحق بها الصغيرة الثيب، ويكون الأمر في الحقيقة بخلاف ذلك.

(١) قوله: «الثالث أن يقصر في بعض أوصاف العلة» مثل أن يعلل الحنبلي بأنه قتل عمد عدوان فأوجب القود، فيقول الحنفي: نقصت من أوصاف العلة وصفاً وهو الآلة الصالحة السارية في البدن يعني المحدد، فلا يصح إلحاق المثقل به، ومثله ما لو زاد في العلة كأن يعلل الحنفي بذلك فيقول الخصم: زدت في أوصاف العلة وصفاً ليس منها وهو صلاحية الآلة، وإنما العلة هي القتل العمد العدوان فقط فيلحق به المثقل، وكذا لو قال الحنفي في كفارة رمضان إفساد للصوم فأوجب الكفارة، فقال الحنبلي: نقصت وصفاً خاصاً من العلة وإنما هي إفساد الصوم الواجب بالجماع فيخرج الأكل والشرب عن كونه موجباً لها. وهذا يصلح أن يكون مثلاً للرابع أيضاً.

(٢) قوله: «الخامس أن يخطيء في وجودها... إلخ» مثاله: أن يظن أن الخيار ونحوه مكبلاً فيلحقه في تحريم الربا، أو بالعكس مثل أن يظن أن الأرز موزون فيلحقه بالخضراوات في عدم تحريم الربا بجامع أنه ليس بمكيل.

واعلم أن تطرق الخطأ إلى القياس من هذه الوجوه إنما يستقيم على مذهب من يقول المصيب واحد، أما من قال كل مجتهد مصيب فلا غلط في القياس على رأيه، لأن العلة حينئذ عند كل مجتهد ما غلب على ظنه فلا يتصور فيها الخطأ.

(٣) قوله: «فصل» قصد بهذا الفصل بيان أن مساواة المقيس وهو الضرع للأصل المقيس عليه، إما أن تكون تلك المساواة قطعية أي مقطوع بها، وإما أن تكون مظنونة كما سيبين ذلك.

أحدهما: أن يكون المسكوت عنه أولى بالحكم من المنطوق وهو المفهوم^(١)، ولا يكون مقطوعاً حتى يوجد فيه المعنى الذي في المنطوق وزيادة، كقولنا: إذا قبل شهادة اثنين فثلاثة أولى فإن الثلاثة اثنان وزيادة، وإذا نهى عن التضحية بالعوراء فالعمياء أولى فإن العمى عور مرتين، فأما قولهم: إذا وجبت الكفارة في الخطأ ففي العمد أولى، وإذا ردت شهادة الفاسق فالكافر أولى، فهذا يفيد الظن لبعض المجتهدين^(٢) وليس من الأول، لأن العمد نوع يخالف الخطأ فيجوز أن لا تقوى الكفارة على رفعه بخلاف الخطأ، والكافر يحترز من الكذب لدينه والفاسق متهم في الدين.

الضرب الثاني: أن يكون المسكوت مثل المنطوق^(٣)، كسراية العتق في العبد والأمة مثله^(٤)، وموت الحيوان في السمن والزيت مثله^(٥)، وهذا

(١) قوله: «وهو المفهوم» كان الأجلى والأوضح أن يقول: وهو فحوى الخطاب ومفهوم الموافقة، وكلاهما قد مر بيانه. وقد اختلفوا في تسمية هذا قياساً كما علمته مما سبق هنالك، والحق أنه تبعد تسميته قياساً لأنه لا يحتاج فيه إلى فكر واستنباط علة، ولأن المسكوت عنه ها هنا كأنه أولى بالحكم من المنطوق به، ومن سماه قياساً كالمصنف اعترف بأنه مقطوع به ولا مشاحة في الأسامي، فمن كان القياس عنده عبارة عن نوع من الإلحاق يشمل هذه الصورة فإنما مخالفته في عبارة.

(٢) قوله: «فهذا يفيد الظن... إلخ» أقامه مقام التعليل، والمعنى: فأما كذا وكذا فليس مما نحن بصده لإمكان الفرق في نظر المجتهد بين الفاسق والكافر في الشهادة، وبين الخطأ والعمد في الكفارة، ثم بين مثار الظن بقوله: «لأن العمد نوع يخالف الخطأ... إلخ».

(٣) قوله: «أن يكون المسكوت مثل المنطوق» يعني: أن يكون الأصل والفرع متساويين في استحقاقهما ومناسبتهما له بأن لا يكون أولى منه ولا هو دونه، فيقال أنه في معنى الأصل. وربما اختلفوا في تسميته قياساً، وعندي أنه ليس بقياس.

(٤) قوله: «كسراية العتق في العبد... إلخ» أي إذا أعتق جزءاً من عبد سرى العتق إلى جميعه، وتلك السراية كما تكون في العبد تكون في الأمة أيضاً، إذ لا تأثير للذكورة والأنوثة في هذا الحكم ونحوه في عرف الشرع وتصرفه، إذ هما وصفان طرديان كالسواد والبياض والطول والقصر والحسن والقبح، وإن كان للذكورية =

يرجع إلى العلم بأن الفارق لا أثر له في الحكم، وإنما يعرف ذلك باستقراء أحكام الشرع في موارده ومصادره في ذلك الجنس، وضابط هذا الجنس ما لا يحتاج فيه^(١) إلى التعرض للعللة الجامعة، بل بنفي الفارق المؤثر، ويعلم أنه ليس ثم فارق مؤثر قطعاً، فإن تطرق إليه احتمال^(٢) لم يكن مقطوعاً به بل يكون مظنوناً، وقد اختلف في تسمية هذا قياساً وما عدا هذا من الأقيسة فمظنون.

وفي الجملة فالإلحاق له طريقان:

أحدهما: أنه لا فارق إلا كذا^(٣)، وهذه مقدمة ولا مدخل لهذا الفارق في التأثير، وهذه مقدمة أخرى فيلزم منه نتيجة وهو أن لا فرق بينهما في الحكم، وهذا إنما يحسن إذا ظهر التفاوت بين الفرع والأصل^(٤) فلا يحتاج إلى التعرض للجامع لكثرة ما فيه الاجتماع.

= والأنثوية تأثير في الفرق في بعض الأحكام كولاية النكاح والقضاء والشهادة.
(٥) قوله: «والزيت مثله» مبتدأ وخبر والمؤثر هنا هو الجامع وهو «الميعان المصحح لسراية النجاسة، ولا أثر للفارق بكون هذا سمناً وهذا زيتاً لأنه فرق لفظي غير مناسب.

* * *

(١) قوله: «ما لا يحتاج فيه» هكذا رأيت في نسخ، والصواب: أن لا يحتاج كما هي عبارة المستصفي الذي هو أصل المصنف.

(٢) قوله: «فإن تطرق إليه احتمال» أي فإن تطرق الاحتمال إلى قولنا لا فارق إلا كذا بأن احتمل أن يكون ثم فارق آخر، أو تطرق الاحتمال إلى قولنا لا مدخل له في التأثير بأن احتمل أن يكون له مدخل، لم يكن هذا الإلحاق مقطوعاً به بل ربما كان مظنوناً.

(٣) قوله: «لا فارق إلا كذا» أي أن لا يتعرض إلا للفارق وسقوط أثره.

(٤) قوله: «إذا ظهر التفاوت إلخ» أي كقرب الأمة من العبد، وكذلك لا يحتاج إلى التعرض للجامع لكثرة ما فيه من الاجتماع، كاختلاف الزمان والمكان واليباض والسواد والطول والقصر، وكونه أعرابياً أو بدوياً، فقوله «لكثرة» اللام فيه لتعليل عدم الاحتياج.

الثاني: أن يتعرض للجامع فيبين ويبين وجوده في الفرع^(١)، وهذا المتفق على تسميته قياساً. وهذا يحتاج إلى مقدمتين أيضاً: إحداهما أن السكر مثلاً علة التحريم في الخمر، والثانية: أنه موجود في النبيذ. فهذه المقدمة الثانية يجوز أن تثبت بالحس ودليل العقل والعرف وأدلة الشرع، وأما الأولى فلا تثبت إلا بدليل شرعي، فإن كون الشدة علامة التحريم وضع شرعي كما أن نفس التحريم كذلك وطريقه طريقه، فالشدة التي جعلت علامة التحريم، يجوز أن يجعلها الشارع علامة الحل، فليس إيجابها لذاتها. وأدلة الشرع ترجع إلى نص أو إجماع أو استنباط^(٢)، فهذه ثلاثة أقسام:

القسم الأول: إثبات العلة بأدلة نقلية^(٣) وهي ثلاثة أصرب: الأول

(١) قوله: «أن يتعرض للجامع... إلخ» أي أن يبين الجامع الذي هو مناط الحكم في الأصل ما هو، وأن يبين وجوده في الفرع فيثبت الحكم. مثل أن يقول العلة في الأصل كذا، وهي متحققة في الفرع فيجب استواءهما في الحكم.

(٢) قوله: «وأدلة الشرع... إلخ» لما فرغ من بيان أصناف القياس من جهة القطع والظن. وكان ذلك مما يتوقف على معرفة العلة في قوتها وضعفها، والقوة والضعف فيها مستفاد من دليل ثبوتها الشرعي، احتاج إلى بيان أدلة الشرع التي تثبت بها العلة الشرعية، فقال: وأدلة الشرع ترجع أي تنحصر إلى نص أو إجماع أو استنباط، لأن النص يعم الكتاب والسنة، والاستنباط هو أعم من الاستدلال، فانحصرت أدلة الشرع المعتبرة في ذلك، والعلة القياسية يصح إثباتها بكل واحد من هذه الأدلة.

وليس المراد أن كل فرد من أفراد العلة تجوز إثباته بكل فرد من أفراد هذه الأدلة، بل المراد إثبات كل فرد من أفراد العلة بأدلة الشرع المذكورة على البدل، أي إذا لم يوجد في النص ما يثبتها ففي الإجماع، فإن لم يوجد ففي الاستنباط، فمجموع الأدلة في الإثبات مقابل لمجموع العلل وقد بان المراد بذلك.

(٣) قوله: «بأدلة نقلية» هذا يعم الكتاب والسنة.

الصريح ، وذلك أن يرد فيها لفظ التعليل^(١) ، كقوله تعالى : ﴿ كُنْ لَا يَكُونُ دَوْلَةً ﴾^(٢) ﴿ لِكَيْلَا تَأْسَوْا ﴾^(٣) ﴿ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ شَاقُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ﴾^(٤) ﴿ مِنْ أَجْلِ ذَلِكَ كَتَبْنَا عَلَى بَنِي إِسْرَءِيلَ ﴾^(٥) ﴿ لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ ﴾^(٦) ﴿ لِيَذُوقَ وَبَالَ أَمْرِهِ ﴾^(٧) . وقول النبي ﷺ : « إنما جعل الاستئذان من أجل البصر » وإنما نهيتكم من أجل الدافئة^(٨) وكذلك إن ذكر المفعول له فهو صريح في التعليل لأنه يذكر للعلة والعذر ، كقوله تعالى : ﴿ لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ ﴾ ﴿ يَجْعَلُونَ أَصْنَعَهُمْ فِي عَادَاتِهِمْ مِنَ الصَّوْعِقِ حَذَرَ الْمَوْتِ ﴾ وما جرى هذا

(١) قوله : « لفظ التعليل » أي كقوله لكذا أو لعلة كذا أو لأجل كذا أو لكيلا يكون كذا وما يجري مجراه من صيغ التعليل .

(٢) قوله : ﴿ كي لا يكون دولة ﴾ أي إنما جعلنا مصرفه هذه الجهات لثلا يتداوله الأغنياء قوماً بعد قوم فتقوت نفقة تلك الجهات المحتاجة إليه ولا يقع من الأغنياء موقع ضرورة .

(٣) قوله : ﴿ لكيلا تأسوا ﴾ أي شغل قلوبكم بالغم الأعظم لثلا تحزنوا على ما فاتكم من الغنيمة .

(٤) قوله : ﴿ بأنهم شاقوا الله ورسوله ﴾ أي إنما عذبناهم في الدنيا بالقتل وفي الآخرة بالنار لسبب شقاقهم أو لعلة شقاقهم .

(٥) قوله : « من أجل ذلك . . . إلخ » أي كتبنا على بني إسرائيل القصاص من أجل قتل ابن آدم أخاه ، يعني ذلك هو السبب في شرع القصاص حراسة للدماء . وقيل هو متعلق بندامة ابن آدم القاتل ، أي أصبح من النادمين من أجل قتله أو من أجل تركه لم يواره حتى نبهه الغراب على مواراته ، والتعليل صحيح على التقديرين .

(٦) قوله : ﴿ لنعلم من يتبع الرسول ﴾ أي ما كان ذلك إلا امتحاناً لهم بالاتباع ، وإلا فالله تعالى عالم بجميع الشؤون .

(٧) قوله : ﴿ ليذوق وبال أمره ﴾ أي أوجبنا عليه الفدية عقوبة على فعله ليذوق وبال أمره ومقابلته على فعله .

(٨) قوله : « من أجل الدافئة » قال في النهاية : الدافئة قوم من الأعراب يردون المصر يريد أنهم قدموا المدينة في عيد الأضحى فنهاهم عن ادخار لحوم الأضاحي ليفرقوها ويتصدقوا بها فينتفع أولئك القادمون بها .

المجرى من صيغ التعليل، فإن قام دليل على أنه لم يقصد التعليل^(١)، نحو أن يضاف إلى ما لا يصلح غاية فيكون مجازاً، كما لو قيل: لم فعلت هذا؟ قال: لأنني أردت، فهذا استعمال اللفظ^(٢) في غير محله، فأما لفظة إن^(٣) مثل قوله عليه السلام لما ألقى الروثة: «إنها رجس»، وقال في الهرة: «إنها ليست بنجس إنها من الطوافين عليكم» و«لا تنكح المرأة على عمتها ولا خالتها إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم»، فإن انضم إلى إن حرف الفاء فهو أكد، نحو قوله عليه السلام: «لا تقربوه طيباً فإنه يبعث ملبياً»، قال أبو الخطاب: هذا صريح في التعليل، وقيل: بل هذا من طريق التنبيه^(٤)

(١) قوله: «فإن قام دليل... إلخ» يعني أن الفعل بحكم الأصل في وضع اللغة واستعمالها إنما يضاف إلى علته وسببه، فإن أضيف إلى ما لا يصلح علة فهو مجاز، ويعرف ذلك بعدم الدليل على صلاحيته علة، مثل أن يقال للفاعل لم فعلت؟ فيقول: لأنني أردت، فإن هذا لا يصلح أن يكون علة فهو استعمال اللفظ في غير محله.

وإنما قلنا أن الإرادة ليست علة للفعل وإن كانت هي الموجبة لوجوده أو المصححة له، لأن المراد بالعلة في الاصطلاح هو المقتضى الخارجي للفعل، أي المقتضي له من خارج، والإرادة ليست معنى خارجاً عن الفاعل.

(٢) قوله: «فهذا استعمال اللفظ» هو بالفاء وفي بعض النسخ بهذا الباء وهو خطأ.

(٣) قوله: «فأما لفظة إن... إلخ» هكذا وجدته في النسخة التي بيدي وهو ليس بجيد، لأنه مبتدأ لا خبر له، إلا أن يقدر فإنه من هذا النوع، ولعله ومنها فصحتها الكاتب لأن المصنف ذكر أمثلة اختلف في كونها من هذا النوع كما صرح به فيما بعد.

(٤) قوله: «وقيل بل هذا من طريق التنبيه» جعل الطوفي النزاع لفظياً، فإن أبا الخطاب يعني بكونه صريحاً في التعليل كونه تبادر منه إلى الذهن بلا توقف في عرف اللغة وغيره يعني بكونه ليس بصريح أن حرف إن ليست موضوعة للتعليل في اللغة وهذا أقرب إلى التحقيق. هذا كلامه.

أقول: يعلم كل لغوي أن حرف الجر يحذف من إن قياساً مطرداً، والمحذوف كالثابت، ففهم التعليل إنما جاء من اللام المحذوفة لا من إن، فالأقرب إلى التحقيق ما قاله أبو الخطاب.

والإيماء^(١) إلى العلة لا من طريق الصريح والله أعلم.

الضرب الثاني: التنبيه والإيماء إلى العلة، وهو أنواع ستة:

أحدها: أن يذكر الحكم عقيب وصف بالفاء فيدل على التعليل بالوصف، كقوله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَأَعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ ۖ﴾ ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ وقول النبي ﷺ: «من بدل دينه فاقتلوه»، و«من أحيا أرضاً ميتة فهي له»، فيدل ذلك على التعليل، لأن الفاء في اللغة للتعقيب فيلزم من ذكر الحكم مع الوصف بالفاء ثبوته عقيب، فيلزم منه السببية إذ لا معنى للسبب إلا ما ثبت الحكم عقيب، ولهذا يفهم منه السببية وإن انتفت المناسبة، نحو قوله: «من مس ذكره فليتوضأ»، ويلحق بهذا القسم ما رتبه الراوي بالفاء كقوله: سها رسول الله ﷺ فسجد، ورضخ يهودي رأس جارية فأمر به رسول الله ﷺ أن يرض رأسه بين حجرين. يفهم منه السببية، فلا يحل نقله من غير فهم السببية لكونه تلبساً في دين الله، والظاهر أن الصحابي يمتنع مما يحرم عليه في دينه^(٢) لا سيما إذا علم عموم فساد فظهور أنه فهم منه التعليل، والظاهر أنه مصيب في فهمه، إذ هو عالم بمواقع الكلام ومجاري اللغة، فلا يعتقد السببية إلا بما يدل عليها، واللفظ مشعر به ولا يحتاج إلى فقه الراوي، فإن هذا مما يقتبس من اللغة دون الفقه.

-
- (١) قوله: «التنبيه والإيماء» الإيماء ضرب من الإشارة، والفرق بين النص أن النص يدل على العلة بوصفه لها، والإيماء يدل عليها بطريق الالتزام كدلالة نقص الرطب على التفاضل، أو بطريق من الطرق الست التي ذكرها المصنف.
- (٢) قوله: «والظاهر أن الصحابي... إلخ» خص الصحابي بذلك لأن الراوي إن كان غير صحابي فإننا لا نقبل إلا رواية من انتفت عنه الخيانة والجهل ليحصل الأمان من اللبس.

الثاني: ترتيب الحكم على الوصف بصيغة الجزاء^(١) يدل على التعليل به، كقوله تعالى: ﴿مَنْ يَأْتِ مِنْكُنْ بِفَحِشَةٍ مُبَيَّنَةٍ يُضَاعَفْ لَهَا الْعَذَابُ ضِعْفَيْنِ﴾ ﴿وَمَنْ يَقْنُتْ مِنْكُنْ لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَتَعْمَلْ صَالِحًا نُؤْتِهَا أَجْرَهَا مَرَّتَيْنِ﴾ ﴿وَمَنْ يَتَّقِ اللَّهَ يَجْعَلْ لَهُ مَخْرَجًا﴾ أي لتقواه، وقول النبي ﷺ: «من اتخذ كلباً إلا كلب ماشية أو صيد نقص من أجره كل يوم قيراطان»، وكذلك ما أشبهه^(٢)، فإن الجزاء يتعقب شرطه ويلازمه فلا معنى للسبب إلا ما يستعقب الحكم ويوجد بوجوده.

النوع الثالث: أن يذكر للنبي ﷺ أمراً حادثاً فيجيب بحكم فيدل على أن المذكور في السؤال علة^(٣)، كما روي أن أعرابياً أتى نبي الله ﷺ فقال: هلكت وأهلك، قال: «ماذا صنعت؟»، قال: «واقعت أهلي في رمضان، فقال عليه السلام: «أعنت رقبة»، فيدل على أن الوقاع سبب لأنه ذكره جواباً له، والسؤال كالمعاد^(٤) في الجواب، فكأنه قال: واقعت أهلك فاعنت رقبة،

(١) قوله: «بصيغة الجزاء» أي بصيغة الشرط والجواب وإنما كان تعليلاً، لأن الجزاء يعقب الشرط في اللغة، وقد تقدم أن السبب ما ثبت الحكم عقيب، فإذا الشرط في مثل هذه الصيغ سبب الجزاء فيكون الشرط اللغوي سبباً وعلة، والشروط اللغوية أسباب.

(٢) قوله: «وكذلك ما أشبهه» أشار به إلى أن الأمر والنهي قد يتضمنان الشرط فيجزم جوابهما نحو قوله: ﴿فَهَبْ لِي مِنْ لَدُنْكَ وَلِيًّا يَرْثَنِي﴾ أي هب لي فإنك إن تهب لي ولياً يرثني، وقولك لا تقرب الشر تنج، أي لا تقربه فإنك إن لا تقربه تنج، وتدخل الفاء في جوابهما كقوله زملوهم بكلومهم فإنهم يحشرون، فالظاهر استواء الصيغ جميعها في تأخر الحكم وترتبه على الوصف، لأن الوصف إما سبب أو مشروط وهو مسبب أيضاً وكلاهما متأخر.

(٣) قوله: «أن يذكر النبي... إلخ» وفي بعض النسخ أن يسئل عن أمر حادث والمعنى واحد.

(٤) قوله: «كالمعاد» هو بضم الميم، أي لأن السؤال في تقدير الإعادة في الجواب، كما لو قيل: فلان واقف يسأل، فقال: أعطوه، إذ التقدير حيث جاء فلان يسأل فأعطوه.

واحتمال أن يكون المذكور منه ليس بجواب، ممتنع، إذ يفضي ذلك إلى خلو محل السؤال عن الجواب فيتأخر البيان عن وقت الحاجة وهو ممتنع بالاتفاق.

النوع الرابع: أن يذكر مع الحكم سبباً لو لم يقدر التعليل به لكان لغواً غير مفيد، فيجب تقدير الكلام على وجه مفيد صيانة لكلام النبي ﷺ عن اللغو^(١) وهو قسمان: أحدهما: أن يستنطق السائل عن الواقعة بأمر ظاهر الوجود^(٢) ثم يذكر الحكم عقيبه، كما سئل عن بيع الرطب بالتمر فقال: «أينقص الرطب إذا يبس؟»، قالوا: نعم، قال: «فلا إذن»^(٣)، فلو لم يقدر التعليل به كان الاستكشاف عن نقصان الرطب غير مفيد لظهوره.

الثاني: أن يعدل في الجواب إلى نظير محل السؤال، كما روي أنه لما سأله الخثعمية عن الحج عن الوالدين فقال عليه السلام: «أرأيت لو كان على أمك دين فقضيته أكان ينفعها؟»، قالت: نعم، قال: «فدين الله أحق بالقضاء»، فيفهم منه التعليل بكونه ديناً تقريراً لفائدة التعليل^(٤).

(١) قوله: «فيجب تقدير الكلام... إلخ» في عبارته هذه خفاء، فالأولى أن يقول: فيجب تعليل الحكم بذلك الشيء المذكور معه صيانة لكلام الشارع عن اللغو إذ الدليل القاطع دل على عصمته من ذلك.

(٢) قوله: «أحدهما أن يستنطق... إلخ» يعني أن يسأل في الواقعة عن أمر ظاهر لا يخفى على عاقل، ثم يذكر الحكم عقيبه فيدل على أن ذلك الأمر المسئول عنه كنقص الرطب مثلاً هو علة الحكم المذكور.

(٣) قوله: «لما سئل عن الرطب... إلخ» ليس هذا من باب الاستعلام، إذ المعلوم لكل عاقل أن الرطب ينقص إذا يبس لزوال الرطوبة الموجبة لزيادته وثقله، ولكنه دليل على تعليل الحكم. قال في المستصفي: وفي هذا الحديث التنبيه على العلة من ثلاثة أوجه:

أحدها: أن لا وجه لذكر هذا الوصف لولا التعليل به. الثاني قوله: «إذاً» فإنه للتعليل. الثالث: الفاء في قوله: «فلا إذن» فإنه للتعليل والتسبيب.

(٤) قوله: «تقريراً لفائدة التعليل» بيانه: أن ذلك يدل على التعليل بالمعنى المشترك =

النوع الخامس: أن يذكر في سياق الكلام شيئاً لو لم يعلل به صار الكلام غير منتظم، كقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَوَدَّكَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَى ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ﴾ فإنه يعلم منه التعليل للنهي عن البيع بكونه مانعاً من السعي إلى الجمعة، إذ لو قدرنا النهي عن البيع مطلقاً من غير رابطة الجمعة يكون خطأ في الكلام. وكذا قوله عليه السلام: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان» تنبيه على التعليل بالغضب^(١)، إذ النهي عن القضاء مطلقاً من غير هذه الرابطة لا يكون منتظماً.

النوع السادس: ذكر الحكم مقروناً بوصف مناسب فيدل على التعليل به، كقوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ ﴿إِنَّ الْأَبْرَارَ لَفِي نَعِيمٍ وَإِنَّ الْفَجَّارَ لَفِي جَحِيمٍ﴾ أي لبرهم وفجورهم، فإنه يسبق إلى الأفهام التعليل به كما لو قال: أكرم العلماء وأهن الفساق، يفهم منه أن إكرام العلماء لعلمهم وإهانة الفساق لفسقهم، فكذلك في لفظات الشارع فإن الغالب منه اعتبار المناسبة، بل قد نعلم أنه لا يرد بالحكم إلا لمصلحة، فمتى ورد الحكم مقروناً بمناسب فهمنا التعليل به، ففي هذه المواضع يدل على أن الوصف معتبر في الحكم لكنه يحتمل أن يكون اعتباره لكونه علة في نفسه، ويحتمل أن اعتباره لتضمنه للعلة، نحو نهيه عن القضاء مع الغضب ينبه على أن الغضب علة لا لذاته بل لما يتضمنه من الدهشة المانعة استيفاء الفكر حتى يلتحق به الجائع والهاقن، ويحتمل أن ترتبته فساد الصوم على الوقوع لتضمنه إفساد الصوم حتى يتعدى إلى الأكل

= بين صورتين المسؤول عنها والمعدول إليها بطريق القياس، إذ لو لم يكن كذلك لخلا السؤال عن جواب، فكأنه قال للمرأة: الحج دين الله فيجزي قضاؤه عن الوالد كدين الآدمي، والجامع كونهما ديناً.

(١) قوله: «على التعليل بالغضب» أي بكونه يتضمن اضطراب المزاج الموجب لاضطراب الفكرة الموجب غالباً للخطأ في الفكر.

والشرب، والظاهر الإضافة إلى الأصل، فصرفه عن ذلك إلى ما يتضمنه يحتاج إلى دليل^(١).

القسم الثاني: ثبوت العلة بالإجماع، كالإجماع على تأثير الصغر في الولاية^(٢)، وكالإجماع على أن علة منع القاضى من القضاء وهو غضبان

(١) قوله: «يحتاج إلى دليل» أي يدل على أن العلة ما تضمنه كالدهشة، أو لزم عنه كالتفاضل اللازم عن نقص الرطب، أو اشتمل عليه كالشغل عن الجمعة الذي اشتمل عليه البيع.

فائدة: أنواع الإيماء المذكورة تنقسم باعتبار الوفاق والخلاف فيها ثلاثة أقسام، لأنه إما أن يصرح فيه بالحكم والوصف جميعاً أو لا، فإن صرح فيه بهما فهو إيماء متفق عليه لا خلاف فيه، وإن لم يصرح بهما فإن صرح بالحكم والوصف مستنبط فليس بإيماء باتفاق، وإن صرح بالوصف والحكم مستنبط، فهذا هل يكون إيماء؟ فيه خلاف.

مثال الأول: من أحيا أرضاً ميتة فهي له، من ملك ذا رحم محرم عتق عليه، فقد صرح في الأول بالإحياء وهو الوصف، وبالحكم وهو الملك، وفي الثاني بالملك وهو الوصف، وبالعتق وهو الحكم.

ومثال المتفق على أنه ليس بإيماء ما ذكر في تخريج المناط، وهو أنه إذا حرم الربا في البر فاستخرجنا منه علة الكيل أو الطعم أو الوزن، ولو نص على تحريم الخمر فاستخرجنا منه وصف الإسكار فالحكم مصرح به والوصف مستنبط.

ومثال المختلف فيه قوله عز وجل: ﴿وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ فمن زعم أنه ليس بإيماء إلى الصحة قال: لأنها غير مصرح بها فيه، فهو كما لو صرح بالحكم واستخرجنا العلة قياساً لأحدهما على عكسه، ومن زعم أنه إيماء قال: أنه سبحانه وتعالى دل بإحلال البيع على الصحة، إذ لولا الصحة لم يكن للإحلال فائدة، كما أنه لولا إفساد الربا لم يكن لتحريمه فائدة.

(٢) قوله: «على تأثير الصغر في الولاية» أي على كون الصغر علة لولاية الإيجابار على البكر الصغيرة، وعلى الصغير في المال أو في النكاح. فيقول الحنفي في الثيب الصغيرة: صغيرة فتجبر في النكاح قياساً على البكر الصغيرة والابن الصغير، ويدعي أن العلة في الأصل الصغر بالإجماع وقد تحققت في الفرع.

اشتغال قلبه عن الفكر والنظر في الدليل والحكم^(١)، ويغير طبعه عن السكون والتلبث للاجتهاد، وكثأثير تلف المال تحت اليد العادية في الضمان فإنه يؤثر في الغصب إجماعاً، فيقيس السارق وإن قطع على الغاصب لاتفاقهما في العلة المؤثرة^(٢) في محل الوفاق إجماعاً، فلا تصح المطالبة بتأثير العلة في الأصل للاتفاق عليها^(٣)، وإن طولبت بتأثيرها في الفرع فجوابه أن يقال: القياس لتعدية حكم العلة من موضع إلى موضع، وما من تعدية إلا ويتوجه عليها هذا السؤال فلا يفتح هذا الباب، بل يكلف

(١) قوله: «اشتغال قلبه... إلخ» أي فيلحق به اشتغاله بجوع أو عطش أو خوف أو ألم بالقياس، فيقال: الجوع شاغل للقلب عن استيفاء النظر فمنع من الحكم كالغضب وهو محل إجماع.

(٢) قوله: «لاتفاقهما في العلة المؤثرة» وهي التلف تحت اليد العادية.

(٣) قوله: «فلا تصح المطالبة في تأثير العلة... إلخ» أي إذا قاس المستدل على علة إجماعية فليس للمعتراض المطالبة بتأثير تلك العلة في الأصل ولا في الفرع، لأن تأثيرها في الأصل ثابت بالإجماع كتأثير الصغر في ولاية المال أو نكاح البكر، وأما المطالبة بتأثيرها في الفرع فلأن المطالبة مطردة في كل قياس، إذ القياس هو تعدية حكم الأصل إلى الفرع بالجامع المشترك، وما من قياس إلا ويتجه عليه سؤال المطالبة بتأثير الوصف في الفرع، فيقال: ما الدليل على أن الصغر مثلاً مؤثر في إجبار الثيب الصغيرة؟ فلا ينبغي أن يفتح هذا الباب على المستدل لثلا يفضي إلى انتشار الكلام، فبيان عدم تأثير الوصف في الأصل والفرع على المعتراض أن يقال له مثلاً: أنا قد بينت أن العلة مؤثرة في الأصل بالإتفاق، وبينت وجودها في الفرع فتم لي القياس، فأنت إن كان عندك ما يبين عدم تأثيرها لتمنع قياسي فعليك بيانه، فإن أمكن المعتراض ذلك بأن يثبت على مثال حيال الفرق بين الأصل والفرع بأن يقول مثلاً في تأثير الأخوة في ولاية النكاح قياساً على تأثيرها في الإرث أن أخوة الأم إنما أثرت في الترجيح في باب الإرث لأنها تؤثر فيه مستقلة إذ الأخ من الأم من ذوي الفروض فيها بخلافه في باب النكاح، فإنه لا أثر له فيها مستقلاً بالكلية، فلم قلت أن الترجيح إذا حصل بما يستقل بالتأثير يحصل بما لا يستقل بالتأثير؟ فإن أبدى مثل هذا السؤال لزم المستدل جوابه وإلا انقطع، أما فتح باب المطالبة بالتأثير ابتداء فلا يمكن منه لما ذكرنا.

المعترض الفرق أو التنبيه على مثار خيال الفرق، وكذلك لو قال الأخوة من الأبوين أثرت في التقديم في الميراث إجماعاً فلتؤثر في التقديم في النكاح، أو قال الصغر أثر في ثبوت الولاية على البكر فكذلك على الثيب.

القسم الثالث: ثبوت العلة بالاستنباط وهو ثلاثة أنواع:

أحدها: إثبات العلة بالمناسبة^(١)، وهو أن يكون الوصف المعروف بالحكم مناسباً، ومعناه أن يكون في إثبات الحكم عقيبه مصلحة، ولا يعتبر أن يكون منشأ للحكمة كالسفر مع المشقة^(٢)، بل متى كان في إثبات

(١) قوله: «إثبات العلة بالمناسبة... إلخ» ملخصه أن يكون الحكم مقترناً بوصف مناسب وهو ما تتوقع المصلحة عقيبه لرباط ما عقلي. ثم اعلم أن أنواع المناسبة تتفاوت في العموم والخصوص والخفاء والظهور، فما خفيت عنا مناسبة سمي تعبداً، وما ظهرت مناسبة سمي معللاً. فقله: أن يكون في إثبات الحكم عقيبه مصلحة، معناه: ما إذا وجد أو سمع أدرك العقل السليم كون ذلك الوصف سبباً مفضياً إلى مصلحة من المصالح لرباط من الروابط العقلية بين تلك المصلحة. وذلك الوصف ومثاله: أنه إذا قيل المسكر حرام، أدرك العقل أن تحريم المسكر مفض إلى مصلحة وهي حفظ العقول من الاضطراب، وإذا قيل: القصاص مشروع، أدرك العقل أن شرعية القصاص سبب مفض إلى مصلحة وهي حفظ النفوس وأمثلته كثيرة.

والأصل في هذا أن القضايا العقلية أصناف كما تقدم لك في المقدمة أول الكتاب، منها البديهيات والنظريات والمقبولات والمناسب من قبيل المقبولات، وهي ما يتلقاه العقل بجوهره بالقبول من غير قطع به، فالعقول معيار له لا تختلف فيه كما لا تختلف في إدراك البديهيات مع القطع والنظريات بعد تحقيق مقدمات النظر، ولذلك أطلق ابن الحاجب وغيره على هذا النوع لفظ الإخالة وسماه تخريج المناط، ويسمى أيضاً بالمصلحة وبلاستدلال ورعاية المقاصد، وهي عمدة كتاب القياس ومحل غموضه ووضوحه.

(٢) قوله: «ولا يعتبر أن يكون منشأ للحكمة... إلخ» اعلم أن هذا المكان من دقائق هذا الباب خصوصاً على نشأة الطلاب فيجب الاعتناء بكشفه، وقد تضمن كلام المصنف ألفاظاً فينبغي أولاً الكشف عنها ثم ذكر معنى الجملة. فأما الألفاظ فهي المناسب والمنشأ والحكمة، فأما المناسب فقد تقدم بيانه، وأما المنشأ فمعناه =

الحكم عقيب الوصف مصلحة فيكون مناسباً، كالحاجة مع البيع، والشكر مع النعمة، فيدل ذلك على التعليل به، إذ قد علمنا أن الشارع لا يثبت حكماً إلا لمصلحة، فإذا رأينا الحكم مفضياً إلى مصلحة في محل غلب على ظننا أنه قصد بإثبات الحكم تحصيل تلك المصلحة فيعمل بالوصف المشتمل عليها.

= الظهور، ونشوء الشيء الموضع الذي يظهر منه ويبدو، والحكمة غاية الحكم المطلوبة بشرعه، كحفظ الأنفس والأموال بشرع القود والقطع. إذا عرف هذا، فكون هذا الوصف المناسب منشأ للحكمة المطلوبة من الحكم غير مشروط خلافاً لقوم، بل المعتبر ثبوت المصلحة عقيب وهو أعم من أن يكون منشأ لها أو لا، فإن قولنا: هذا الوصف مناسب، يصدق باعتبار ثلاث: أحدها: أن يكون منشأ للحكمة، كقولنا مثلاً السفر منشأ المشقة المبيحة للترخص، والزنا منشأ المفسدة وهي تضييع الأنساب وإلحاق العار، والقتل منشأ المفسدة وهي تفويت النفوس. فهذه الأوصاف ينشأ عنها الحكمة التي ثبتت هذه الأوصاف لأجلها، أو يقال: إيجاب القصاص منشأ حكمة الردع عن القتل، وإيجاب الحد منشأ حكمة الردع عن الزنا، فإن ذلك يتضمن تحصيل مصلحة ودرء مفسدة وهي الحكمة المطلوبة من إثبات الحكم.

الاعتبار الثاني: أن يكون الوصف معروفاً للحكمة ودليلاً عليها كقولنا: النكاح أو البيع الصادر من الأهل في المحل يدل على الحاجة التي اقتضت جعل البيع سبباً للصحة. وتحقيقه: أن الحكمة هي الانتفاع بالمبيع مثلاً، والحاجة اقتضت جعل البيع سبباً لتحصيل الانتفاع بواسطة الصحة فالحاجة مناسبة لتحصيل الانتفاع بواسطة البيع.

الاعتبار الثالث: أن يظهر عند الوصف ولم ينشأ عنه ولم يدل عليه، كشكر النعمة المناسبة للزيادة منها، فالشكر هو الوصف المناسب وزيادة النعمة وجوب الشكر هو الحكم، لكن في كون الشكر لا يدل على زيادة النعمة نظر، وبالجمله فهذه أمثلة تقريبية إن لم تكن تحقيقية.

وحاصله: أن كل حكم شرعي تعليلي لا بد له من سبب مناسب يقتضيه، ومن حكمة هي الغاية المطلوبة منه تترتب عليه، بخلاف الحكم التعبدي فإنه لا يبحث فيه عن ذلك.

إذا ثبت هذا فالمناسب ثلاثة أنواع: مؤثر. وملايم. وغريب.
فالمؤثر: ما ظهر تأثيره في الحكم بنص أو إجماع^(١)، وهو شيئان: أحدهما:
ما يظهر تأثير عينه في عين الحكم، كقياس الأمة على الحرة في سقوط
الصلاة بالحيض لما فيه من مشقة التكرار^(٢)، إذ قد ظهر تأثير عينه في عين
الحكم بالإجماع لكن في محل مخصوص، فعديناه إلى محل آخر، وهذا لا
خلاف في اعتباره عند القائلين بالقياس.

(١) قوله: «ما ظهر تأثيره... إلخ» أي ظهر اقتضاؤه بحكم المناسبة لترتب الحكم عليه
بنص أو بإجماع، ومعنى ذلك: أنا إذا رأينا حكماً قد ترتب على وصف مناسب ثبتت
مناسبه بنص أو إجماع ألحقنا به إثبات غير ذلك الحكم أو جنسه بدليل الوصف
المناسب في صورة أخرى.

(٢) قوله: «كقياس الأمة على الحرة... إلخ» بيانه: أن يقال سقطت الصلاة عن الحرة
الحائض بالنص والإجماع لمشقة التكرار لأن الصلاة تتكرر، فلو وجب قضاؤها
لشق عليها ذلك، فقد ظهر تأثير المشقة المذكورة في إسقاط الصلاة بالإجماع
فألحقنا الأمة بالحرة في ذلك، فعين الوصف وهو المشقة أثر في عين الحكم وهو
سقوط الصلاة.

ثم اعلم أن هذا المثل لا يصح، إلا على جهة التقدير، أي لو قدرنا أن النص ورد
بذلك في خصوص الحرة لكان إلحاق الأمة بها فيه من باب ما أثر عينه في عين
الحكم، وإلا فدليل الشرع لم يرد بذلك في خصوص الحرة حتى يكون إثبات
الحكم في الأمة قياساً عليها، بل ورد في الحائض وهو أعم من الحرة والأمة،
فالحكم ثابت في الأمة بما ثبت في الحرة، والدليل الشرعي هو ما روي أن عمرة
قالت لعائشة رضي الله عنها: ما بال الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة؟
فقالت: كنا نحيض على عهد رسول الله ﷺ فنقض الصوم ولا نقضي الصلاة.

وهذا إخبار عن عموم النساء في ذلك الحرة والأمة ثم انعقد الإجماع عليه.
ومن هذا الباب إلحاق ولاية النكاح بولاية المال بجامع الصغر، فالصغر وصف أثر
عينه في عين الحكم وهو الولاية على الصغير، ولم يختلف إلا محل الولاية وهو
المال والنكاح، وكذلك قولنا: الطواف موجود في الفارة ونحوها فتكون طاهرة كالهر،
والطواف وصف أثر عينه في عين الحكم وهو الطهارة.

ومن خاصيته أنه لا يحتاج إلى نفي ما عداه في الأصل^(١)، ولو ظهر في الأصل مؤثر آخر لم يضر بل يعلل بهما، فإن الحيض والعدة والردة قد تجتمع في امرأة ويعلل تحريم الوطء بالجميع، وهو قسمان: أحدهما: أن يظهر عينه في عين ذلك الحكم فهو الذي يقال أنه في معنى الأصل وربما يُقَرُّ به منكرو القياس، إذ لا يبقى بين الفرع والأصل مباينة إلا تعدد المحل^(٢)، كقولنا: إذا ثبت أن الكيل علة في تحريم الربا في البر فالزبيب ملحق به، ويكون هذا كظهور أثر الوقاع في إيجاب الكفارة على الأعرابي، فالتركي والهندي في معناه.

الرتبة الثالثة: أن يظهر أثر عينه في جنس ذلك الحكم كظهور أثر الأخوة من الأبوين في التقديم في الميراث^(٣)، فيقاس عليه ولاية النكاح،

(١) قوله: «ومن خاصيته أنه لا يحتاج إلى نفي ما عداه... إلخ» معناه: أن هذا الوصف المؤثر عينه في عين الحكم لا يضر وجود وصف آخر معه في الأصل المقيس عليه الثابت تأثير الوصف فيه بالنص أو بالإجماع. بل إن وجد معه مؤثر آخر علل بهما الأصل والحق الفرع به بجامع الوصف المشترك بينهما، وذلك كالحائض المعتدة المرتدة يعلل امتناع وطئها بالأسباب الثلاثة: الحيض والعدة والردة، فلو أردنا أن نقيس الأمة على الحرية في ذلك بأحد الأوصاف المذكورة صح، وكان من باب المناسب المؤثر بتقدير أن لا يكون النص شاملاً لها.

(٢) قوله: «إلا تعدد المحل» أي كما في البر والزبيب والتركي والهندي والأعرابي في أمثلة المصنف.

(٣) قوله: «كظهور أثر الأخوة من الأبوين... إلخ» أي إذا قلنا: الأخ من الأبوين مقدم في ولاية النكاح قياساً على تقديمه في الإرث، فالوصف الذي هو الأخوة في الأصل والفرع متحد بالنوع والحكم الذي هو الولاية والإرث متحدان بالجنس لا بالنوع، فهذا وصف أثر عينه في جنس الحكم وهو جنس التقديم، فعين الأخوة أثرت في جنس التقديم بخلاف ما قبل هذا وهو تأثير المشقة في سقوط الصلاة، فإن المشقة والسقوط متحدان بالنوع، أي إن المشقة في الأمة والحرية جميعاً متحدان بالنوع، وسقوط الصلاة في حقها كذلك إذ هي مشقة ومشقة وسقوط بخلاف الأخوة مع الولاية والإرث، إذ نقول هي أخوة وأخوة فيتحدان بالنوع، ولا =

فإن الولاية ليست هي غير الميراث لكن بينهما مجانسة.

النوع الثاني، الملايم: وهو ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم، كظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة عن الحائض^(١)، فإنه ظهر تأثير جنس الحرج في إسقاط قضاء الصلاة كتأثير مشقة السفر في إسقاط الركعتين الساقطتين بالقصر.

النوع الثالث، الغريب: وهو ما ظهر تأثير جنسه في جنس ذلك الحكم، كتأثير جنس المصالح في جنس الأحكام^(٢)، ثم للجنسية مراتب^(٣) بعضها

= نقول ولاية وولاية ولا إرث وإرث حتى يتحدا في نوع واحد، بل نقول ولاية نكاح وإرث فيختلفان بالنوع، أي لا يجمعهما نوع واحد بل إنما جمعهما جنس واحد وهو جنس التقديم.

(١) قوله: «كظهور أثر المشقة في إسقاط الصلاة... إلخ» أي فقد أثر فيه جنس المشقة في عين السقوط، إذ مشقة تكرار الصلاة في حق الحائض مخالفة لمشقة إتمامها في حق المسافر إن لم يكن بالحقيقة والماهية فبالكمية والكيفية، أما ماهية السقوط في حقها فواحدة، لكن هذا المثال الذي مثل به المصنف يرجع إلى القسم الأول وهو ما أثر عينه في عين الحكم، لأن نوع المشقة في التأثير واحد وكذا نوع الحكم، وإنما اختلفا من جهة سببهما، إذ هذه مشقة تكرار وهذه مشقة إتمام، وهذا سقوط أصل الصلاة وذاك سقوط ركعتين منها، والأجود أن يقال في المثال المذكور كإسقاط الصلاة عن الحائض للمشقة فإن جنس المشقة أثر في عين هذا السقوط من غير تعرض لمسافر ولا غيره، وهذا يسمى الملائم، أي هو ملائم لتصرف الشرع في تأثير جنس الأعيان في أعيان الأحكام.

(٢) قوله: «كتأثير جنس المصالح في جنس الأحكام» أي إلحاق بعض الأحكام ببعض بجامع المناسبة المصلحة المطلقة، وذلك كإلحاق شارب الخمر بالقاذف في جلده ثمانين كما قال علي رضي الله عنه: أراه إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فأرى عليه حد المفترى. فمظنة جنس الإفتاء وهو الوصف أثر في جنس الجلد أو الحد، وهذا هو الحكم، وسمي هذا النوع بالمناسب الغريب لقلة التفات الشرع إليه في تصرفاته، فبقي لقلة وقوعه كالغريب بين أهل البلد.

(٣) قوله: «ثم للجنسية مراتب» اعلم أنه لما تقرر أن الوصف يؤثر في الحكم، والحكم =

أعم من بعض، فإن أعم الأوصاف كونه حكماً^(١)، ثم ينقسم إلى إيجاب وندب وتحريم وإباحة وكراهية، ثم الواجب ينقسم إلى عبادة وغير عبادة، والعبادة تنقسم إلى صلاة وغيرها، فما ظهر تأثيره في الصلاة الواجبة أخص مما ظهر في العبادة، وما ظهر في العبادة أخص مما ظهر في الواجب، وما ظهر في الواجب أخص مما ظهر في الأحكام^(٢)، وفي المعاني أعم أوصافه أنه

= ثابت بالوصف، ويسمى الوصف والحكم جنساً، تختلف أنواع مدلوله بالعموم والخصوص كاختلاف أنواع مدلول الجنس والحيوان وغيرهما من الأجناس كما تقرر ذلك أول الكتاب. ولهذا اختلف تأثير الوصف في الحكم تارة بالجنس وتارة بالنوع، احتاج المصنف رحمه الله تعالى إلى بيان مراتب جنس الوصف والحكم ومعرفة الأخص منها من الأعم لتحقيق لنا معرفة أنواع تأثير الأوصاف في الأحكام فقال: «ثم للجنسية مراتب... إلخ».

(١) قوله: «فإن أعم الأوصاف... إلخ» بيانه: أن أعم مراتب الوصف كونه وصفاً لأنه أعم من أن يكون مناطاً للحكم أو لا يكون، إذ بتقدير أن يكون طردياً غير مناسب لا يصلح أن يناط به حكم، فكل مناط وصف وليس كل وصف مناطاً، ثم كونه مناطاً لأنه أعم من أن يكون مصلحة أو لا، فكل مصلحة مناط للحكم وليس كل مناط مصلحة، لجواز أن يناط الحكم بوصف تعبدى لا يظهر وجه المصلحة فيه، وكلامنا في المصلحة في ظاهر الأمر، أما في نفس الأمر فلا يخلو تصرف الشرع عن مصلحة، ثم كون الوصف مصلحة لأنها قد تكون مصلحة عامة بمعنى أنها متضمنة لمطلق النفع، وقد تكون خاصة بمعنى كونها من باب الضرورات والحاجات والمكملات والتتمات كما سبق تقريره في الاستصلاح، ثم لما كان أعم الأوصاف كونه حكماً قسمه المصنف إلى الإيجاب وغيره كما ترى.

(٢) قوله: «فما ظهر تأثيره في الصلاة... إلخ» حاصله: أن تأثير بعض الأجناس في بعض يتفاوت في القوة والضعف، فتأثير الأخص في الأخص أقوى أنواع التأثير كمشقة التكرار في سقوط الصلاة، والصغر في ولاية النكاح، وتأثير الأعم في الأعم يقابل ذلك، فهو أضعف أنواع التأثير، وتأثير الأخص في الأعم وعكسه وهو تأثير الأعم في الأخص واسطنتان بين ذينك الطرفين، إذ في كل واحد منهما قوة من جهة الأخصية، وضعف من جهة الأعمية، بخلاف الطرفين إذ الأول تمحضت فيه الأخصية فتمحضت له القوة، والثاني تمحضت فيه الأعمية فتمحضت له الضعف.

وصف يناط الحكم بجنسه حتى يدخل فيه الاشتباه^(١)، وأخص منه أن يكون مصلحة خاصة كالردع أو سد الحاجة، فلأجل تفاوت درجات الجنسية في القرب والبعد تتفاوت درجات الظن، والأعلى مقدم على ما دونه، وقيل بل الملايم ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم^(٢)، كتأثير المشقة في

(١) قوله: «وفي المعاني أعم أوصافه... إلخ» لما بين أن الوصف يؤثر في الحكم أراد أنه يؤثر في المعاني أيضاً، فكان المصنف قال: أعم أوصاف الأحكام كونه حكماً، لكنه من جهة اللفظ، وأما من جهة المعاني فأعم أوصافه أنه وصف يناط، أي يتعلق الحكم بجنسه حتى يدخل فيه الاشتباه من جهة أنه هو المناط أو غيره، فيحتاج إلى دليل يفيد غلبة الظن. فقلوه: «وفي المعاني» معطوف على مقدر تقديره فإن أعم الأوصاف من جهة اللفظ كونه حكماً وفي المعاني أي وأعمها من جهة المعاني، ومع هذا فلا تخلو العبارة من تشويش.

(٢) قوله: «وقيل بل الملايم ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم... إلخ» هذا القيل خلاف ما تقدم، فإنه تعريف للملايم بتعريف الغريب وتعريف الغريب بغير تعريفه المتقدم.

وحاصله: أن بعض الأصوليين عرف الملايم بما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم، وقال أن ما سواه من الأقسام المتقدمة مؤثر، وهو تأثير العين في العين، وتأثير العين في الجنس، وتأثير الجنس في العين، ووجه هذا القول هو أنا باستقراء موارد الشرع ومصادره نجد من حيث الجملة يراعي جنس مصالح في جنس الأحكام، وحينئذ يكون تأثير الجنس في الجنس ملايماً لتصرف الشرع، وأما ما سوى ذلك من أنواع تأثير الوصف فهو أقوى من هذا النوع، فإذا كان الأضعف ملائماً فجدير أن يكون الأقوى مؤثراً وإن تفاوت في قوة التأثير وضعفه، وهذا القول يظهر أنه مختار ابن الحاجب فإنه قال في مختصره: والمناسب مؤثر وملائم وغريب ومرسل، لأنه إما معتبر أو لا، والمعتبر بنص أو إجماع هو المؤثر، والمعتبر بترتيب الحكم على وفقه فقط إن ثبت بنص أو إجماع اعتبار عينه في جنس الحكم أو بالعكس، أو جنسه في جنس الحكم فهو الملايم وإلا فهو الغريب، وغير المعتبر هو المرسل، فإن كان غريباً أو ثبت إلغاؤه فمردود اتفاقاً، وإن كان ملائماً فقد صرح الإمام الغزالي بقبوله، وذكر عن مالك والشافعي، والمختار رده.

وشرط الغزالي فيه أن تكون المصلحة ضرورية قطعية كلية، هذا كلامه، وإذا أردنا =

التخفيف^(١)، والغريب الذي لم يظهر تأثيره ولا ملايمته لجنس تصرفات الشرع، كقولنا: الخمر إنما حرم لكونه مسكراً، وفي معناه كل مسكر^(٢)، ولم يظهر أثر السكر في موضع آخر لكنه مناسب اقترن الحكم به. وقولنا: المبيونة في مرض الموت تراث لأن الزوج قصد الفرار من الميراث فعورض بنقيض قصده قياساً على القاتل لما استعجل الميراث عورض بنقيض قصده، فإننا لم نر الشارع التفت إلى مثل هذا في موضع آخر، فتبقى مناسبة مجردة غريبة^(٣)، وقد قصر قوم القياس على المؤثر لأن الجزم

= تفاصيل الأقسام في كل من كلام الرازي والغزالي أفضى إلى أقسام متكررة، واقتضى إيراد أمثلة متعددة، وتفاصيل ذلك تحتاج إلى بسط لا يليق بما نحن فيه، فلذلك اقتصرنا على حل ما ذكره المصنف.

(١) قوله: «كتأثير المشقة... إلخ» أي: فإن جنس المشقة أثر في جنس التخفيف والتفات الشرع إلى مثل ذلك معلوم فيكون هذا النوع ملائماً لتصرفه.

(٢) قوله: «وفي معناه كل مسكر» هذا الإلحاق إنما هو على تقدير أن لا يرد في ذلك نص ولم يقدر التنبيه بقوله: «إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر» الآية.

(٣) قوله: «فتبقى مناسبة مجردة غريبة» أي مناسبة مجردة عن الشهادة له بالاعتبار اقترن الحكم بها، ومجرد الاقتران لا يكفي في ثبوت العلية.

واعلم أن المصنف حصر الوصف المناسب في المؤثر والملايم والغريب، ولم يذكر خلافاً إلا في الملايم والغريب كما رأيت، مع أن في جميعها خلافاً. فأما المؤثر ففيه قولان: أحدهما: أنه ما ظهر تأثير عينه في عين الحكم أو في جنسه بنص أو إجماع. الثاني: أن المؤثر هذان القسمان، والقسم الثالث وهو ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم.

وأما الملايم ففيه قولان أيضاً: أحدهما: أنه ما ظهر تأثير جنسه في عين الحكم، الثاني: أنه ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم.

وأما الغريب ففيه قولان أيضاً: أحدهما: أنه ما ظهر تأثير جنسه في جنس الحكم، والثاني: أنه ما لم يظهر تأثيره ولا ملايمته لجنس تصرفات الشرع.

بإثبات الشارع الحكم رعاية لهذا المناسب تحكّم^(١)، إذ يحتمل أن يكون الحكم ثبت تعبدًا، كتحریم الميتة والخنزير والدم والحرر الأهلية وكل ذي ناب من السباع مع إباحة الضب والضبع، ويحتمل أن يكون لمعنى آخر مناسب لنا، ويحتمل أن يكون للإسكار، فهذه ثلاث احتمالات. فالتعين تحكّم بغير دليل، ووهم مجرد مستنده أنه لم يظهر إلا هذا، وهذا غلط. فإن عدم العلم ليس علماً بعدم سبب آخر، ويمثل هذا القول بطل القول بالمفهوم^(٢)، وهذا لا ينقلب في المؤثر، فإنه عرف كونه علة بإضافة الحكم إليه نصاً أو إجماعاً.

قلنا: لا يصح ما ذكره لوجهين:

أحدهما: إنا قد علمنا من أقيسة الصحابة رضي الله عنهم في

(١) قوله: «وقد قصر قوم القياس على المؤثر... إلخ» حاصله: أن قوماً من الأصوليين ذهبوا إلى أن القياس لا يصح إلا بجامع وصف مؤثر في الأصل، وقد علم ما هو المؤثر، وشبهتهم في ذلك أنا لو أجزنا القياس بجامع غير مؤثر كالملايم والغريب للزم التحكم والترجيح من غير مرجح، وذلك باطل. وبيان ذلك أنا مثلاً لو قسنا النبيذ على الخمر بعلّة الإسكار على تقدير عدم ورود النص بالنبيذ لاحتمل أن يكون تحريم الخمر تعبدًا غير معلل، كتحریم الخنزير والميتة والدم والحرر الأهلية وكل ذي ناب من السباع، واحتمل أن يكون تحريمها لوصف آخر مناسب لم يظهر لنا، واحتمل أن يكون لهذا الوصف المعين وهو الإسكار، وإذا احتمل البقتضى لتحريمه هذه الأمور كان تعيين بعضها لإضافة التعيين إليه تحكماً، وأما بطلان التحكم فظاهر، وحيث يجب قصر القياس على الجامع المؤثر لأن تأثيره ثبت بالنص أو ما دل عليه وهو الإجماع، فلا يتردد بين الاحتمالات فالتحكم فيه مأمون.

(٢) قوله: «ويمثل هذا القول... إلخ» الإشارة راجعة إلى قوله «فالتعيين تحكّم... إلخ» أي: ويمثل هذا الوهم تمسك القائلون ببطلان المفهوم، فكان رأيهم فاسداً كما بين في محله، وقوله وهذا راجع إلى التحكم بالاحتمالات فإنه لا ينقلب في المؤثر فإنه لا احتمال فيه، فإن كونه علة قد علم بإضافة الحكم إليه إما بنص وإما بإجماع، فلا احتمال فيه، وذلك كالصغر وتقديم الأخ الشقيق.

اجتهاداتهم إنهم لم يشترطوا في كل قياس كون العلة معلومة بنص أو إجماع^(١).

والثاني: أن المطلوب غلبة الظن وقد حصل^(٢)، فإن إثبات الشرع الحكم على وفقه يشهد لملاحظة الشرع له، وهذا الاحتمال راجح على احتمال التحكم بما رددنا به مذهب منكري القياس كما في المؤثر، فإن العلة إذا أضيف إليها الحكم في محل احتمال اختصاصها به^(٣)، وبه^(٤) اعتصم نفاة القياس، لكن قيل لهم عُلِمَ من الصحابة اتباع العلل واطراح التعبد^(٥) مهما أمكن، فكذا ههنا ولا فرق.

وقولهم: يحتمل أن ثم مناسباً آخر فهو وهم محض^(٦)، وغلبة الظن

(١) قوله: «أحدهما أنا قد علمنا من أقيسة الصحابة... إلخ» بيانه: أنا قد علمنا قطعاً من تصرف الصحابة في الأقيسة أنهم ربطوا الأحكام بالأوصاف المناسبة ولم يشترطوا كون العلة منصوبة ولا إجماعية، ولو كان ذلك مشروطاً لما تركوا اعتباره وإلا للزم القدح في العصمة النبوية، إذ كانوا هم كل الأمة حينئذ فلو تركوا ما هو مشروط في الاجتهاد لأجمعوا على الخطأ وللزم وقوع الخبر النبوي مخالفاً لمخبره وهو قدح في العصمة.

(٢) قوله: «والثاني أن المطلوب غلبة الظن... إلخ» حاصله: أن اقتران الحكم بالوصف الملايم والغريب يفيد الظن بأنه سببه ومقتضيه، والظن واجب الاتباع في العمليات، والمقدمتان ظاهرتان فوجب القول باعتبارهما.

(٣) قوله: «احتمل اختصاصها به» أي: كما اختص تأثير الزنا بالمحصن وتأثير السرقة بالنصاب فلا يبعد أن يؤثر الصغر في ولاية المال دون ولاية البضع وامتزاج الأخوة في التقديم في الميراث دون الولاية.

(٤) قوله: «وبه» أي هذا الاحتمال، وقوله: «لكن» استدراك عليه.

(٥) قوله: «وإطراح التعبد» كذا رأيت في نسخ، وعبارة المستصفي: وإطراح تنزيل الشرع على التحكم ما أمكن، والمعنى الواحد إلا أن عبارة الغزالي أوضح.

(٦) قوله: «وقولهم يحتمل أن يكون ثم مناسباً آخر... إلخ» معناه: أنهم قالوا: لعل أن يكون هناك معنى آخر مناسب هو الباعث للشرع ولم يظهر لنا، وإنما مالت أنفسنا إلى المعنى الذي ظهر لعدم ظهور الآخر لا لدليل دل عليه فيكون ذلك وهماً محضاً.

في كل موضع تستند إلى مثل هذا الوهم^(١)، ويعتمد انتفاء الظهور في معنى آخر لو ظهر لبطل الظن^(٢)، ولو فتح هذا الباب لم يستقم قياس، فإن المؤثرة^(٣) إنما تغلب على الظن^(٤) لعدم ظهور الفرق ولعدم ظهور معارض، وصيغ العموم والظواهر إنما تغلب على الظن بشرط انتفاء قرينة مخصصة لو ظهرت لزال الظن، وإذا لم تظهر جاز التعويل عليه، ولم يظهر لنا من الصحابة إلا اتباع الرأي الأغلب، ولم يضبطوا أجناسه ولم يميزوا جنساً عن جنس، فمهما سلمتم غلبة الظن وجب اتباعه.

وقولهم: هذا وهم^(٥)، لا يصح، فإن الوهم ميل النفس من غير

(١) قوله: «وغلبة الظن... إلخ» هذا خبر عن قوله: «قولهم» فكان عليه أن يقول جوابه أو نحو ذلك مما يفهم منه أنه جواب وإلا حصل تشويش للمطالع.

(٢) قوله: «لبطل الظن» كان الأولى أن يقول لبطلت غلبة الظن، إذ الذي يبطل هنا الغلبة لا الظن نفسه.

(٣) قوله: «فإن المؤثرة» صفة لمحذوف، أي: فإن العلة المؤثرة أي العلة الجامعة بين الفرع والأصل.

(٤) قوله: «إنما تغلب على الظن» بمعنى أن العلة المذكورة إنما تغلب - بتشديد اللام - على الظن الاجتماع لعدم ظهور الفرق، ولعل فيه معنى لو ظهر لزال عنه غلبة الظن.

وقوله: «وعدم ظهور معارض» معناه: ولعدم علة معارضة لتلك العلة، فلو ظهر أصل آخر يشهد للفرع بعلة أخرى تناقض العلة الأولى لاندفع غلبة الظن، بل يحصل الظن من صيغ العموم والظواهر بشرط انتفاء قرينة مخصصة لو ظهرت لزال الظن، لكن إذا لم تظهر جاز التعويل عليه، وذلك لأنه لم يظهر لنا من إجماع الصحابة رضي الله عنهم على الاجتهاد إلا اتباع الرأي الأغلب، وإلا فلم يضبطوا أجناس غلبة الظن ولم يميزوا جنساً عن جنس، فإن سلمتم حصول الظن بمجرد المناسبة وجب اتباعه. هذه عبارة المستصفي المأخوذ كلام المصنف منها.

(٥) قوله: «وقولهم هذا وهم» أي قولهم إن الذي استندتم عليه ووسمتموه بغلبة الظن إنما هو وهم وليس بظن.

سبب^(١)، والظن ميلها بسبب، وهذا الفرق بينهما. ومن بنى أمره في المعاملات على الظن كان معذوراً، ومن بناء على الوهم سُفّه^(٢)، ولو تصرف في مال اليتيم بالظن لم يضمن، ولو تصرف بالوهم ضمن. وقد بيّنّا الظن ههنا فيجب البناء عليه^(٣) والله أعلم.

النوع الثاني في إثبات العلة: السبر^(٤) قال أبو الخطاب^(٥): ولا يصح إلا

(١) قوله: «من غير سبب» أي مرجح لأحد الطرفين على الآخر، والظن ميل النفس إلى أحد الطرفين بسبب مرجح فيبينهما فرق.

(٢) قوله: «سُفّه» بتشديد الفاء مبنياً للمجهول أي سفّهه العقلاء في عقله، وأصل السفّه الخفة والحركة والطيش، وسفّه الإنسان رأيه إذا كان مضطرباً لا استقامة له.

(٣) قوله: «وقد بينا الظن ههنا... إلخ» بيانه بالمثال: أن من رأى مركب الأمير على باب دار السلطان فاعتقد أن الرئيس ليس في داره بل في دار السلطان وبنى عليه مصلحته لم يعد متوهماً، وإن أمكن أن يكون قد أعار مركبه أو باعه أو ركبه الركابي في شغل، ومن رأى الرئيس أمر غلامه بضرب رجل، وكان قد عرف أنه يشتم الرئيس فحمل ضربه على أنه شتمه كان معذوراً، ومن عرف شخصاً بأنه جاسوس ثم رأى السلطان قد أمر بقتله فحملة عليه لم يكن متوهماً.

(٤) قوله: «السبر» حاصل معناه لغة يرجع إلى الاختبار، ولذلك سمي ما يختبر به طول الجرح وعرضه مسباراً، واصطلاحاً، إبطال كل علة علل بها الحكم المعلل بالإجماع إلا واحدة فتتعين، ومعنى ذلك أن المستدل بالقياس إذا أراد أن يبين علة الأصل المقيس عليه كذا ليلحق به الفرع المقيس، وأراد تبين العلة بالسبر والتقسيم، ذكر كل علة علل بها حكم الأصل ثم يبطل الجميع إلا العلة التي يختارها فيتعين التعليل، فيثبت الحكم في الفرع بواسطة، مثل أن يقول: علة الربا في البر ونحوه إما الكيل أو الطعم أو القوت والعلل كلها باطلة إلا الأولى مثلاً وهي الكيل إن كان حنبلياً أو حنفياً، أو إلا الطعم إن كان شافعيّاً، أو إلا القوت إن كان مالكيّاً، فيتعين للتعليل ويلحق الأرز والذرة ونحو ذلك بالبر بجامع الكيل، ويقيم الدليل على بطلان ما أبطله إما بانتقاضه انتقاضاً مؤثراً أو بعدم مناسبه أو بغير ذلك بحسب الإمكان والإنفاق.

(٥) قوله: «قال أبو الخطاب ولا يصح إلا أن تجمع الأمة... إلخ» حاصله: أن أبا الخطاب التزم في السبر أن يكون الحكم مجمعاً على تعليله، إذ بتقدير أن يكون =

أن تجمع الأمة على تعليل أصل^(١) ثم يختلفون في علته فيبطل^(٢) جميع ما قالوه إلا واحدة، فيعلم صحتها كيلا يخرج الحق عن أقاويل الأمة، فنقول: الحكم معلل ولا علة إلا كذا أو كذا، وقد بطل أحدهما فيتعين الآخر. مثاله: الربا يحرم في البر بعة، والعلة الكيل أو القوت أو الطعم، وقد بطل التعليل بالقوت والطعم يثبت إن العلة الكيل فيحتاج إلى ثلاثة أمور:

أحدها: أنه لا بد من علة، ودليله الإجماع على أن الحكم معلل، فإن لم يكن مجمعاً عليه لم يلزم من إفساد جميع العلل إلا واحدة صحتها لجواز أن يكون الحكم ثابتاً تعبداً، إذ لم يوجد من الدليل على صحتها إلا خلو المحل عما سواها، والوجود المجرد لا يكفي في التعليل، وقول المستدل بحث في المحل فلم أعثر على ما يصلح للتعليل، ليس بأولى من قول خصمه بحث في الوصف الذي ذكرته فلم أعثر فيه على مناسبة أو ما يصلح به للتعليل، فيتعارض الكلامان.

الأمر الثاني: أن يكون سببه حاصراً لجميع ما يعلل به، إما بموافقة

= مختلفاً في تعليله فللخصم التزامه التعبد فيه فيبطل القياس، قال العلامة الطوفي: قلت: وهذا موضع تفصيل وهو أن يقال إن كان المستدل مناظراً أو خصمه متمياً إلى مذهب ذي مذهب كفاه موافقة الخصم على التعليل ولم يعتبر الإجماع عليه من الأمة، وإن كان الخصم مجتهداً اعتبر الإجماع على تعليله، إذ المجتهد لا حجر عليه إلا بإجماع الأمة، إذ بدونه له أن يلتزم التعبد في الأصل ويفسد كل علة علل بها، أما إذا أجمع على كونه معللاً لم يمكنه ذلك لمخالفة الإجماع، وإن كان المستدل ناظراً لا مناظراً اعتبر الإجماع على التعليل أيضاً، لأن غرضه ليس إفحام الخصم بل استخراج حكم، وذلك إنما يحصل بحصول غلبة الظن بأن العلة هذا الوصف، ولا يحصل ذلك مع وقوع الخلاف في تعليل الحكم، وفي هذا شيء لا يخفى وهذا التفصيل اختيار ابن برهان.

(١) قوله: «على تعليل أصل» أي لأنه لو كان تعبداً لامتنع القياس عليه.

(٢) قوله: «فيبطل» من أبطل الرباعي أي فيبطل المستدل جميع ما قالوه... إلخ.

خصمه، وإما بأن يسبر حتى يعجز عن إبراز غيره^(١). فإن كان مناظراً كفاه أن يقول: هذا منتهى قدرتي في السبر، فإن شاركتني في الجهل بغيره لزمك ما لزمني، وإن اطلعت على علة أخرى فيلزمك إبرازها للنظر في صحتها^(٢)، فإن كتمانها حينئذ عناد وهو محرم، وصاحبها إما كاذب وإما كاتم للدليل مست الحاجة إلى إظهاره وكلاهما محرم.

الثالث: إبطال أحد القسمين، وله في ذلك طريقتان: أحدهما: أن يبين بقاء الحكم بدون ما يحذفه^(٣)، فيبين أنه ليس من العلة، إذ لو كان منها لم يثبت الحكم بدونه.

(١) قوله: «إما بموافقة خصمه وإما بأن يسبر... إلخ» حاصله: أن هذا بيان لطريق ثبوت حصر السبر وهو من وجهين:

أحدهما: موافقة الخصم على انحصار العلة فيما ذكره المستدل، كانحصار علة الربا في الكيل أو الطعم أو القوت، لأن الخصم إن سلم انحصار العلة فيما ذكره المستدل واستتم له إبطالها إلا واحدة حصل مقصوده.

الوجه الثاني: أن يعجز الخصم عن إظهار وصف زائد على ما ذكره المستدل، لأنه إذا عجز عن ذلك فقد سلم الحصر ضرورة.

فحاصل الأمر أن موافقة الخصم على الحصر إما اختيارية بالتسليم أو اضطرارية بعجزه عن الزيادة.

(٢) قوله: «لننظر في صحتها» نفسدها. وقوله: «فإن كتمانها... إلخ» حاصله: أنه لا يسمع قول المعترض عندي وصف زائد لكني لا أذكره لأنه حينئذ إما صادق فيكون كاتماً لعلم دعت الحاجة إليه فيفسق بذلك، أو كاذب فلا يعول على قوله ويلزمه الحصر.

(٣) قوله: «أحدهما أن يبين بقاء الحكم... إلخ» مثاله: أن يقول الحنبلي أو الشافعي يصح أمان العبد لأنه أمان وجد من عاقل مسلم غير متهم، فيصح قياساً على الحر، فيقول الحنفي: إن ما ذكرت أوصاف العلة في الأصل فقط، بل هناك وصف آخر وهو الحرية وهو مفقود في العبد، وحينئذ لا يصح القياس فيقول المستدل وصف الحرية ملغى بالعبد المأذون له، فإن أمانه يصح باتفاق مع عدم الحرية فصار وصفاً لاغياً لا تأثير له في العلة.

الثاني: أن يبين أن ما يحذفه من جنس ما عهدنا من الشارع عدم الإلتهفات إليه في إثبات الأحكام، كالطول والقصر والسواد والبياض، أو عهد منه الإعراض عنه في جنس الأحكام المختلف فيها، كالذكورية والأنوثة في سراية العتق^(١)، ولا يكفيه^(٢) في إفساد علة خصمه النقض لاحتمال أن

(١) قوله: «كالذكورة والأنوثة في سراية العتق» أي مثل ما لو قال المستدل: يسري العتق في الأمة قياساً على العبد بجامع الرق إذ لا علة غيره عملاً بالسبر، فقال المعارض: الذكورية وصف زائد معتبر في الأصل لأن العبد إذا كمل عتقه بالسراية حصل منه ما لا يحصل من الأمة من تأهله للحكم والإمامة وأنواع الولايات، ولا يلزم من ثبوت السراية في الأكل ثبوته في غيره. فيقول المستدل: ما ذكرت من الفرق مناسب غير أنا لم نر الشرع اعتبر الذكورية والأنوثة في باب العتق، فيكون اعتبار ذلك على خلاف معهود تصرفه فيكون وصفاً طردياً في ظاهر الأمر.

(٢) قوله: «ولا يكفيه» الضمير راجع للمستدل أي: لا يكفي المستدل في إفساد الوصف الذي أبرزه المعارض أن يبين كونه مناقضاً، بل يوجد بدون الحكم لاحتمال أن يكون الوصف المذكور جزء العلة أو شرطاً لها، وحينئذ لا يكون مستقلاً بوجود الحكم لوجوده، ولا يلزم من عدم استقلاله بالحكم صحة علة المستدل بدونه لأنه جزء لها وشرط، والعلة لا تصح بدون جزئها أو شرطها. مثال ذلك: لو قال المستدل علة الربا في البر الكيل، فعارضه المعارض بالطعم، فنقضه المستدل بالماء أو غيره مما يطعم ولا ربا فيه لم يكفه ذلك في بطلان كون الطعم علة، لجواز أن يكون جزء علة الربا بأن تكون العلة مجموع الكيل والطعم أو شرطاً فيها، فتكون علة الربا الكيل بشرط أن يكون المكيل مطعوماً وحينئذ لا يلزم من بطلان كون الطعم علة مستقلة أن يكون الكيل علة صحيحة لجواز أن يكون الطعم جزءها أو شرطها.

ثم اعلم أن الفرق بين النقض وبين بقاء الحكم مع صدق الوصف حيث كان مبطلاً له دون النقض هو أن بقاء الحكم مع عدم الوصف يدل على أنه غير مؤثر ولا معتبر في الحكم علة ولا جزء علة ولا شرطاً، إذا لو اعتبر فيه بأحد هذه الوجوه لما وجد بدونه أصلاً، بخلاف وجود الوصف بدون الحكم فإنه لا يدل على عدم اعتباره في الحكم بوجه من الوجوه لما ذكر، وإنما احتيج إلى ذكر الفرق بينهما لأنه قد يستشكل فيظن تناقضاً.

يكون جزءاً من العلة أو شرطاً فيها فلا يستقل بالحكم، ولا يلزم من عدم استقلاله صحة علة المستدل بدونه، ولا يكفيه أيضاً أن يقول: بحثت في الوصف الفلاني فما عثرت فيه على مناسبة فيجب إلغاؤه، فإن الخصم يعارضه بمثل كلامه فيفسد^(١)، فإن بين مع ذلك صلاحية ما يدعيه علة أو سلم له ذلك بموافقة خصمه، فذلك يكفيه ابتداء بدون السبر، فالسبر إذاً تطويل طريق غير مفيد فلنصطلح على رده.

وقال بعض أصحاب الشافعي: يكفيه ذلك، وقال بعض المتكلمين: إذا اتفق خصمان على فساد تعليل من سواهما ثم أفسد أحدهما علة صاحبه^(٢) كان ذلك دليلاً على صحة علته، وليس بصحيح، فإن اتفاقهما ليس بدليل على فساد قول من خالفهما^(٣)، والذي فسدت علته منهما يعتقد فساد

(١) قوله: «يفسد» أي ويقف المستدل.

(٢) قوله: «ثم أفسد أحدهما علة صاحبه» مثل إن اتفق الحنبلي والشافعي على أن ما عدا الكيل والطعم علة فاسدة، ثم نقض الشافعي علة الكيل بالماء إذ هو مكيل ولا ربا فيه على خلاف، فهل يكون ذلك مصححاً لعله الناقض؟ فيه قولان: الأول: نعم وهذا ما عزاه المصنف لبعض المتكلمين، دليله أن ما عدا عليهما ثبت فساده باتفاقهما، وعلة الخصم ثبت فساده بإفسادها فتعينت العلة الباقية. والثاني: ما أشار إليه المصنف بقوله وليس بصحيح.

(٣) قوله: «فإن اتفاقهما... إلخ» بيانه: أن اتفاقهما على فساد علة غيرهما لا يقتضي فسادهما في نفس الأمر بل في اعتقادهما، وهو لا يؤثر بالنسبة إلى غيرهما إذ غيرهما يعتقد فساد عليهما، كالمالكي يعتقد فساد التعليل بالكيل والطعم ويدعي علة القوت فيتعارض اعتقادهما واعتقاده، وكذلك كل منهما يعتقد فساد علة غيره من حاضر وغائب أي يعتقد فساد سوى علته فيتعارض اعتقادهما فليس أحدهما أولى من الآخر، هذا بيان ما أبداه أبو محمد رحمه الله تعالى.

ويمكن أن يقال: أن اتفاقهما على فساد علة غيرهما وإفساد أحدهما علة الآخر تدل على صحة علة مناظره جديلاً لا نظراً واجتهاداً، أي على صحة علته بالإضافة إلى إفحام خصمه وقطعه في مقام النظر، أما بالإضافة إلى إثبات الحكم شرعاً في نفس الأمر فلا، وبهذا يعود النزاع لفظياً.

علة خصمه الحاضر كاعتقاد فساد علة الغائب، فيتساوى عنده الأمر فيهما فلا يتعين عنده صحة إحداهما ما لم يكن الحكم مجمعاً على تعليله، ويبطل جميع ما قيل إنه علة والله أعلم.

النوع الثالث^(١) في إثبات العلة أن يوجد الحكم بوجودها ويعدم بعدمها، كوجود التحريم بوجود الشدة في الخمر^(٢) وعدمه لعدمها، فإنه دليل على صحة العلة العقلية^(٣) وهي موجبة، فأولى أن يكون دليلاً على الشرعية وهي أمانة، ولأنه يغلب على الظن ثبوت الحكم مستنداً إلى ذلك الوصف. فإننا لو رأينا رجلاً جالساً فدخل رجل فقام عند دخوله ثم جلس

(١) قوله: «النوع الثالث» هذا النوع يسميه الأصوليون الدوران، وهو في اللغة مصدر دار دوراناً إذا تحرك حركة دورية كالدولاب والرحا، وفي الاصطلاح وجود الحكم بوجود العلة، وعدمه بعدمها كما ذكره المصنف. وسماه بعضهم بالطرد والعكس، وفي كونه علة خلاف، والأكثر من أصحابنا وغيرهم يقولون بكونه حجة، والقائلون بأنه حجة اختلفوا فقال بعض المعتزلة يدل على العلية قطعاً، وقال القاضي أبو بكر وكثير من المتوسطين يدل عليها ظناً.

(٢) قوله: «كوجود التحريم بوجود الشدة في الخمر» مثال لما كان الدوران في صورة واحدة وقد يكون في صورتين، كقولهم في وجوب الزكاة في حلي الاستعمال المباح العلة الموجبة للزكاة في كل من النقيدين كونه أحد الحجريين، لأن وجوب الزكاة دار مع كونه أحد الحجريين، ولا زكاة فيه، لكن الدوران في صورة أقوى منه في صورتين على ما هو مدرك ضرورة أو نظراً ظاهراً.

(٣) قوله: «فإنه دليل على صحة العلة العقلية» هذا أحد الأدلة على أن الدوران يفيد العلية... إلخ. يعني أن الدوران شأن العلل العقلية والأصل حمل الشرعيات عليها، فإن الكسر مثلاً يوجب الإنكسار بوجوده ويعدم بعدمه. وبمثل هذا علم الأطباء ما علموه من قوى الأدوية وأفعالها حيث دارت آثارها معها وجوداً وعدمًا، وكذلك القائلون بأن نور القمر مستفاد من نور الشمس لما رأوه يكمل بمقابلتها وينقص بمقاربتها لغلبتها عليه، وإن كان هذا من باب الحدس والتخمين إلا أن مستند الدوران، ومستند كثير من أمور الدنيا والآخرة، وهذا معنى قول المصنف وهي أمانة.

عند خروجه وتكرر منه، غلب على ظننا أن العلة في قيامه دخوله. فإن قيل: الوجود عند الوجود طرد محض^(١)، وزيادة العكس لا تؤثر إذ ليس بشرط في العلل الشرعية، ولأن الوصف يحتمل أن يكون ملازماً للعلة أو جزءاً من أجزائها فيوجد الحكم عند وجوده لكون العلة ملازمة وينتفي بانتفائه، ويحتمل ما ذكرتم ومع التعارض لا معنى للتحكم^(٢)، ثم لو كان ذلك علة لأمكن كل واحد من المختلفين في علة الربا أن يثبت الحكم بثبوتها وينفيه بنفيها^(٣)، ثم يبطل هذا المعنى برائحة الخمر المخصوصة به مقرونة بالشدة، يزول التحريم بزوالها ويوجد بوجودها وليس بعلة.

قلنا: قد بينا أن الطرد والعكس يؤثران في غلبة الظن^(٤)، وكون كل

(١) قوله: «فإن قيل الوجود عند الوجود... إلخ» اعترض المانعون للاحتجاج بالدوران بوجهين:

أحدهما: أن الاحتجاج إما أن يكون بوجود الحكم عند وجود الوصف أو بانتفائه عند انتفائه وهو العكس، فإن كان بالأول فهو طرد محض غير مؤثر كما تقرر، وإن كان بالثاني كانتفاء التحريم عند انتفاء الإسكار فالعكس لا يعتبر في العلل الشرعية، وحينئذ لا ينبغي الاعتماد على الدوران. فقول المصنف «زيادة العكس» حقه أن يقول والعكس فزيادة زيادة.

الثاني: أن الوصف وهو ما يدور معه الحكم وجوداً وعدمًا له احتمالات، إذ يحتمل أن يكون ملازماً للعلة كالحمرة والميعان والقذف بالزبد بالنسبة للخمر، وأن يكون جزءاً للعلة كالعمدية أو العدوانية في علة الحكم بالنسبة إلى القتل، فيوجد الحكم عند وجوده لكون العلة ملازمة، وينتفي بانتفائه، ويحتمل ما ذكرتم من أنه يكون علة للإسكار في الخمر.

(٢) قوله: «ومع التعارض لا معنى للتحكم» أي وإذا كان مدار الحكم محتملاً لهذه الأمور فتعيينه لكونه علة تحكم وترجيح من غير مرجح.

(٣) قوله: «ثم لو كان ذلك علة... إلخ» تنزل مع الخصم بالتسليم وبيانه ظاهر.

(٤) قوله: «قلنا قد بينا... إلخ» حاصله: أن عدم تأثير الطرد والعكس كل منهما حال

انفراد لا يمنع تأثيرهما مجتمعين، لأن التركيب يفيد ما لا يفيد الإفراد.

وحاصل هذا أنه جواب بمنع الحصر، لأن قولهم: إما بالوجود عند الوجود أو =

واحد من الطرد والعكس لا يؤثر منفرداً لا يمنع من تأثيرهما مجتمعين، فإن العلة إذا كانت ذات وصفين لا يحصل الأثر من أحدهما، واحتمال شيء آخر لا ينفي الظن ولا يمنع من التمسك بما ظنناه علة ما لم يظهر الأمر الآخر فيكون معارضاً، والنقض برائحة الخمر غير لازم، فإن صلاحية الشيء للتعليل لا يلزم أن يعلل به، إذ قد يمتنع ذلك لمعارضة ما هو أولى منه.

وقال قوم: إنما يصح التعليل به مع السبر، فيقول: علة الحكم أمر حادث، ولا حادث إلا كذا وكذا، ويبطل ما سواه، والسبر إذا تم بشروطه استغنى عما سواه^(١)، مع أنه لا يلزم أن يكون علة الحكم أمراً حادثاً، إذ

= بالعدم عند العدم، تقسيم غير حاصر. فلذلك نقول لا نسلم الحصر فيما ذكرتم وإنما نحتج بمجموع الأمرين ولا نسلم عدم تأثيره، ونقول أيضاً العكس في العلة وإن كانت صحة العلة لا تتوقف عليه غير أنه يفيد بانضمامه إلى المطرد ظناً بأن الوصف علة، فيجب اتباع ما أفاده الظن عملاً بالدليل العام في ذلك، وقد يحصل الترجيح والتكميل بما ليس مستقلاً بالاعتبار على أن العكس عن العلة قد روي عن الإمام أحمد ما يدل على اعتباره حيث قال: لا تكون العلة علة حتى يقبل الحكم بإقبالها ويدبر بإدبارها، وأما بطلان احتمال دوران الحكم مع جزء علته أو شرطها فهو بأن نقول احتمال ذلك لا ينفي إفادة الظن بأن مدار الحكم علة على ما سبق، وإفادة الظن بذلك هي مناط التمسك في هذا الباب، وإذا كان احتمال ما ذكرتموه لا ينفي حصولها لا يضرنا.

(١) قوله: «والسبر إذا تم... إلخ» حاصله: أن ما اشترطه أولئك القوم لا لزوم له أصلاً، إذ السبر بمفرده يكفي كونه دليلاً، وكلامنا في الدوران وحده.

وقال العلامة الطوفي: التحقيق في هذا أنه يختلف باختلاف النظار والمجتهدين قوة وضعفاً، وباختلاف الأصول الشاهدة كثرة وقلة، فمتى كان هذا الطريق مفيداً من الظن ما يساوي ما يفيد دليل آخر متفق عليه بين الفريقين المختلفين فيه كخبر الواحد والعموم أو بالقياس الجلي ونحوه صح التمسك به، إذ قد يتفق ناظر فاضل مرتاض فتظهر له أصول كثيرة شاهدة للفرع المتنازع حتى يكاد يجزم بأن حكم هذا الفرع حكم تلك الأصول، فهذا يجب عليه المصير إلى مناطه، من ذلك أن مجتهداً لنفسه وإن كان مناظراً أمكنه إبراز تلك الشواهد لخصمه وقرب مدعاه إلى ذهنه بالمقدمات الظاهرة المقبولة حتى يحصل له الظن بذلك فيسلم.

يجوز أن تكون العلة سابقة، ويقف ثبوت الحكم على شرطٍ حادث كالحول في الزكاة، أو يكون الحادث جزءاً تمت العلة به، أو يكون الحكم غير معلل والله أعلم.

ومما يشبه هذا: شهادة الأصول، كقولهم في الخيل^(١): ما لا يجب الزكاة في ذكروره منفردة لم تجب في الذكور والإناث، ويستدل على صحتها بالاطراد والانعكاس^(٢) في سائر ما تجب فيه الزكاة وما لا تجب، وقولهم: من صح ظهاره صح طلاقه كالمسلم، ذهب القاضي وبعض الشافعية إلى صحته لشبهه بما ذكرنا وتغليبه على الظن ومنع منه بعضهم. والله أعلم.

فصل^(٣)

فأما الدلالة على صحة العلة باطرادها ففاسد، إذ لا معنى له إلا سلامتها عن مفسد واحد وهو النقض^(٤)، وانتفاء المفسد ليس بدليل على الصحة فربما لم يسلم من مفسد آخر، ولو سلمت من كل مفسد لم يكن دليلاً على صحتها، كما لو سلمت شهادة المجهول من جارح لم تكن

(١) قوله: «في الخيل» أي في الاستدلال على عدم وجوب الزكاة في الخيل.
(٢) قوله: «ويستدل على صحتها بالاطراد والانعكاس» فيقال: الإبل والبقر والغنم وجبت الزكاة في ذكورها منفردة فوجبت في ذكورها وإناثها، والحر والبغال لم تجب في ذكورها فلم تجب في ذكورها وإناثها، فكذا ينبغي أن يقال في الخيل، ثم تذكر ما هو قريباً عن الطوفي تعلم الفصل في هذه المسألة.

(٣) قوله: «فصل» لما بين الطرق الدالة على صحة العلة أخذ يبين الطرق الفاسدة التي لا تدل على صحتها.

(٤) قوله: «هو النقض» أي: وهو بعض مفسداتها، وسلامتها عن مفسد واحد لا ينفي بطلانها بمفسد آخر، ككونها قاصرة أو عدمية أو طردية غير مناسبة عند من لا يرى التعليل بذلك، وما ذلك إلا كقول القائل: زيد عالم لأنه لا دليل يفسد دعوى العلم، ويعارضه أنه جاهل لأنه لا دليل يفسد دعوى الجهل.

حجة^(١) ما لم تقم بيّنة معدلة مزكية، فكذلك لا تكتفي الصحة بانتفاء المفسد بل لا بد من قيام دليل على الصحة. وفي الجملة، فنصب العلة مذهب يفتقر إلى دليل كوضع الحكم، ولا يكتفي في إثبات الحكم بأنه لا مفسد له، وكذلك العلة. ويعارضه أنه لا دليل على الصحة، واقتران الحكم بها ليس بدليل على أنها علة^(٢)، فقد يلزم الخمر لون وطعم ورائحة يقترن به التحريم ويطرد وينعكس، والعلة الشدة، واقتراؤه بما ليس بعلة كاقتران الأحكام بطلوع كوكب أو هبوب ريح. ثم للمعترض في إفساده المعارضة بوصف مطرد يختص بالأصل، فلا يجد إلى التفضي عنه طريقاً.

ومثال ذلك قولهم في الخل: مائع لا يصاد من جنسه السمك ولا تبنى عليه القناطر فلا تزال به النجاسة كالمرق، وكذلك لو استدل على صحتها بسلامتها عن علة تفسدها لم يصح لما ذكرنا. فإن قيل: دليل صحتها انتفاء المفسد، قلنا: بل دليل الفساد انتفاء المصحح ولا فرق بين الكلامين.

(١) قوله: «كما لو سلمت شهادة المجهول... إلخ» معناه: أن صحة العلة حكم والأحكام إنما تثبت صحتها بدليل الصحة لا بانتفاء المفسد، وبوجود المقتضى لا بانتفاء المانع، وعدالة الشاهد والراوي إنما تثبت بحصول المعدل لا بانتفاء الجارح، فكذلك العلة إنما تصح بوجود مصححها لا بانتفاء مفسدها، وقول القائل هذه العلة صحيحة إذ لا دليل على فسادها معارض بقول الخصم هي فاسدة إذ لا دليل على صحتها.

(٢) قوله: «واقتران الحكم بها ليس بدليل... إلخ» أي ومن الطرق الفاسدة في إثبات العلة الاستدلال على صحتها باقتران الحكم بها، وذلك لا يدل إذ الحكم يقترن بما يلزم العلة وليس بعلة، كاقتران تحريم الخمر بلونها وطعمها وريحها، وإنما العلة الإسكار، وهذا جواب عن سؤال مقدر تقديره أن ثبوت حكم العلة معها واقتراؤه بها دليل على كونها علة، فأجاب عنه بقوله: «واقتران الحكم... إلخ» ثم أتى بجواب آخر أشار إليه بقوله: «واقترانه بما ليس بعلة» أي فهو كذلك، ومع هذا كله فإن للمعترض أن يفسد العلة بالمعارضة بأن يعارضها بوصف مطرد يختص بالأصل فلا يجد المستدل إلى التفضي أي إلى الخروج والتخلص عنه طريقاً ومثاله ما ذكره المصنف.

فصل (١)

متى لزم من الوصف المتضمن للمصلحة مفسدة مساوية للمصلحة أو راجحة عليها فقليل إن المناسبة تنتفي، فإن تحصيل المصلحة على وجه يتضمن فوات مثلها أو أكبر منها ليس من شأن العقلاء^(٢) لعدم الفائدة على تقدير التساوي، وكثرة الضرر على تقدير الرجحان، فلا يكون مناسباً إذ المناسب ما إذا عُرِضَ على العقول السليمة تلقتها بالقبول، فيعلم أن الشارع لم يرد بالحكم تحصيلاً للمصلحة في ضمن الوصف المعين وهذا غير صحيح، فإن المناسب المتضمن للمصلحة^(٣) والمصلحة أمر حقيقي لا

(١) فصل في بيان ما إذا كان الوصف المصلحي المناسب يستلزم أو يتضمن مفسدة مساوية لمصلحته أو راجحة عليها، وفي بيان الخلاف في أنه هل يلغى بمصلحته وتختل مناسبته أو لا، فألغاهما قوم منهم الأملدي في المنتهى وأبقاها آخرون.

(٢) قوله: «فإن تحصيل المصلحة... إلخ» هو حجة من نفاها وحاصله: أن المناسب هو ما تلقت العقول السليمة بالقبول وما عارض مصلحته مفسدة مساوية أو راجحة ليس كذلك، فلا يكون مناسباً، إذ ليس من شأن العقلاء المحافظة على تحصيل دينار على وجه يلزم منه خسارة دينار أو دينارين، لأن الأول ترجيح بلا مرجح لتكافؤ المصلحة والمفسدة، والثاني التزام للمصلحة الراجحة. ثم استنتج المصنف من تلك المقدمات على مدعاهم أن الشارع لم يرد بالحكم بأن تكون المصلحة حاصلة في ضمن الوصف المناسب.

(٣) قوله: «وهذا غير صحيح فإن المناسب... إلخ» بيان لرد حجج النافين واستدلال للثبتين، فالمناسب اسم إن والمتضمن خبرها، وكان حقه أن يأتي بضمير الفصل لئلا يلتبس الخبر بالوصف.

وقوله والمصلحة أمر حقيقي لا ينعدم بمعارض، معناه: أن المصلحة من متضمنات الوصف والمفسدة من لوازمه، أي قد تضمن مصلحة ولزمته مفسدة فوجب اعتبارهما لاختلاف جهتهما، وقد مثل المصنف لمذلك بالخمير والميسر ثم بالjasوس، ونزید الأمر بياناً بالصلاة في الدار المغصوبة فإنها تعتبر طاعة من وجه، معصية من وجه، إذ ينتظم من العاقل أن يقول: لي مصلحة في كذا لكن =

ينعدم بمعارض، إذ ينتظم من العاقل أن يقول: لي مصلحة في كذا يصدني عنه ما فيه من الضرر من وجه آخر، وقد أخبر الله تعالى أن في الخمر والميسر منافع وأن إثمها أكبر من نفعهما، فلم ينفع منافعهما^(١) مع رجحان إثمهما، والمصلحة جلب المنفعة أو دفع المضرة، ولو أفردنا النظر إليها غلب على الظن ثبوت الحكم من أجلها^(٢)، وإنما يختل ذلك الظن مع النظر إلى المفسدة اللازمة من اعتبار الوصف الآخر فيكون هذا معارضاً إذ هذا حال كل دليل له معارض، ثم ثبوت الحكم مع وجود المعارض لا يعد بعيداً، ونظيره ما لو ظفر الملك بجاسوس لعدوه فإنه يتعارض في النظر اقتضاءان: أحدهما قتله دفعاً لضرره، والثاني الإحسان إليه استمالة له لتكشيف حال عدوه، فسلوكه إحدى الطريقتين لا يعد عبثاً بل يعد جرياً على موجب العقل. ولذلك ورد الشرع بالأحكام المختلفة في الفعل الواحد نظراً إلى الجهات المختلفة، كالصلاة في الدار المغصوبة فإنها سبب للثواب من حيث أنها صلاة، وللعقاب من حيث أنها غصب، نظراً إلى المصلحة والمفسدة، مع أنه لا يخلو إما أن يتساويا أو يرجح أحدهما.

= يصدني عنه ما فيه من ضرر كذا، كما يقول التاجر: لي مصلحة في ركوب البر والبحر للتجارة وتحصيل الربح، لكني يصدني عنه ما فيه من المخاطرة بالمال، وقد يقول الشخص: لي في التزويج مصلحة الإعفاف لكن فيه مفسدة التزام المؤنة، ويقول المسافر: لي في الفطر مصلحة الترخص والتخفيف لكن فيه مفسدة فوات الأجر.

وبالجملة فمعارضة ضد الشيء له لا تبطل حقيقته وكذلك المفسدة إذا عارضت المصلحة لا تبطل حقيقتها، نعم قد يخفى أثرها ويمتنع اعتبارها بالعرض إذا ساوتها أو ترجحت عليها كما مر ذلك في باب الاستصلاح والمصلحة المرسلة.

(١) قوله: «فلم ينفع منافعهما» بل أثبت النفع وهو مصلحة مع تضمنه الإثم وهو مفسدة.

(٢) قوله: «من أجلها» الضمير للمصلحة وباقى ما ذكره ظاهر.

فعلى تقدير التساوي لا تبقى المصلحة مصلحة، ولا المفسدة مفسدة، فيلزم انتفاء الصحة والحرمة، وعلى تقدير رجحان المصلحة يلزم انتفاء الحرمة، وعلى تقدير رجحان المفسدة يلزم انتفاء الصحة فلا يجتمع الحكمان معاً، ومع ذلك اجتماعاً فدلّ على بطلان ما ذكروه. ثم قدرنا توقف المناسبة على رجحان المصلحة فدلّل الرجحان إنا لم نجد في محل الوفاق مناسباً سوى ما ذكرناه، فلو قدرنا الرجحان يكون الحكم ثابتاً معقولاً، وعلى تقدير عدمه يكون تعبداً، واحتمال التعبد أبعد وأندر، فيكون احتمال الرجحان أظهر.

ومثال ذلك: تعليلنا وجوب القصاص على المشتركين في القتل بحكمة الردع والزجر كيلا يفضي إسقاطه إلى فتح باب الدماء، فيعارض الخصم بضرر إيجاب القتل الكامل على من لم يصدر منه ذلك فيكون جوابه ما ذكرناه. والله أعلم.

فصل

في قياس الشبه^(١)

واختلف في تفسيره ثم في أنه حجة، فأما تفسيره فقال القاضي

(١) قوله: «فصل في قياس الشبه» بفتح المعجمة والباء الموحدة، ثم اعلم أن ظاهر كلام أهل اللغة والأصول الفرق بين المثل والشبه والمماثلة والمشابهة. وإن مثل الشيء ما ساواه من كل وجه في ذاته وصفاته، وشبه الشيء وشبيهه ما كان بينه وبينه قدر مشترك من الأوصاف، وحيث تفتاوت المشابهة بينهما قوة وضعفاً بحسب تفاوت الأوصاف المشتركة بينهما كثرة وقلة، فإذا اشتراكا في عشرة أوصاف كانت المشابهة بينهما كثرة أقوى مما إذا اشتراكا في تسعة فما دون، وعلى هذا القياس، وهذا هو المتعارف. فإذا أطلق لفظ الشبه على المثل أو لفظ المثل على الشبه فهو مجاز باعتبار ما بينهما من القدر المشترك من الأوصاف. ثم أعلم أنه بهذا الاعتبار أي اعتبار أن الفرق لا بد أن يشبه الأصل يطلق على كل قياس، لكن غلب إطلاقه على هذا النوع.

يعقوب: هو أن يتردد الفرع بين أصلين حاطر ومبيح^(١) ويكون شبهه بأحدهما أكثر، نحو أن نشبه المبيح في ثلاثة أوصاف ونشبه الحاطر في أربعة فنلحقه بأشبههما به. ومثاله: تردد العبد بين الحر وبين البهيمة في أنه يملك، فمن لم يملكه قال: حيوان يجوز بيعه ورهنه وهبته وإجارته وإرثه، أشبه الدابة، ومن يملكه قال: يثاب ويعاقب وينكح ويطلق ويكلف، أشبه الحر فيلحق بما هو أكثرهما شبهاً^(٢).

وقيل: الشبه الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة الحكم من جلب المصلحة أو دفع المفسدة^(٣)، وذلك أن الأوصاف تنقسم ثلاثة أقسام:

(١) قوله: «فقال القاضي يعقوب... إلخ» هو من أصحابنا، وبه قال القاضي أبو يعلى وأبو الوفاء بن عقيل ومن المتأخرين ابن حمدان والطوفي وجمع.

(٢) قوله: «أشبه الحر... إلخ» وعلى هذا خرج الخلاف في ضمانه أيضاً إذا أتلّف بقيمته وإن جاوزت دية الحر إلحاقاً له بالبهيمة والمتاع في ذلك، وبما دون دية الحر بعشرة دراهم تشبيهاً له به وتقاعداً به عن درجة الحر، وكذا المذي تردد بين البول والمنى، فمن حكم بنجاسته قال: هو خارج من الفرج لا يخلق منه الولد ولا يجب به الغسل أشبه بالبول، ومن حكم بطهارته قال: هو خارج تحلله الشهوة ويخرج أمامها فأشبهه المنى، وزعم بعضهم أن الخلاف في طهارة المذي مبني على أنه جزء من المنى أو رطوبة ترخيها المثانة. قال المحقق الطوفي: واعلم أنك إذا تفقدت مواقع الخلاف من الأحكام الشرعية وجدتها نازعة إلى الشبه بهذا التفسير، فإن غالب مسائل الخلاف تجدها واسطة بين طرفين تنزع إلى كل واحد منهما بضرب من الشبه فيجذبها أقوى الشبهين إليه، فإن وقع في ذلك نزاع فليس في هذه القاعدة بل في أي الطرفين أشبه بهما حتى يلحق به. قال: وقد ذكرت جملة من أمثلة ذلك في القواعد الكبرى وتلخيص الحاصل.

(٣) قوله: «من جلب المصلحة أو دفع المفسدة» ذكر معناه الأمدى فقال: هو ما اجتمع فيه مناطان لحكمين مختلفين لا على سبيل الكمال إلا أن أحدهما أغلب من الآخر. وقال الطوفي: هو الجمع بين الأصل والفرع بوصف يوهم اشتماله على حكمة ما.

قسم يعلم اشتماله على المناسبة^(١) لوقوفنا عليها بنور البصيرة، كمناسبة الشدة للتحريم.

وقسم لا يتوهم ثم مناسبة أصلاً لعدم الوقوف عليها بعد البحث التام مع إلفنا من الشارع أنه لا يلتفت إليه في حكم ما، كالطول والقصر والسواد والبياض وكون المانع لا تبني عليه القناطر^(٢).

وقسم ثالث بين القسمين الأولين، وهو ما يتوهم اشتماله على مصلحة الحكم، ويظن أنه مظنتها وقالها من غير اطلاع على عين المصلحة^(٣)، مع عهدنا اعتبار الشارع له في بعض الأحكام، كالجمع بين مسح الرأس ومسح الخف في نفي التكرار بوصف كونه مسحاً، والجمع بينه وبين الأعضاء المغسولة في التكرار بكونه أصلاً في الطهارة. فهذا قياس الشبه^(٤).

(١) قوله: «يعلم اشتماله على المناسبة» أي تعلم مناسبته للحكم واعتبار الشرع له لأجل مناسبته قطعاً، كمناسبة شدة الخمر للتحريم، والقتل للقصاص والقطع للسرقة، والزنا للحد، وغير ذلك من الأوصاف المناسبة لأحكامها، وهي كثيرة جداً.

(٢) قوله: «كالطول والقصر... إلخ» فيما لو قال قائل إنما قتل القاتل وحدّ السارق والزاني والقاذف، ووجبت الكفارة على الأعرابي لكونه أسود أو أبيض أو طويلاً أو قصيراً أو نحو ذلك، فهذا طرد محض نعلم قطعاً أن الشرع لم يعلق الحكم عليه لما سبق من أن تصرفه لا يخرج عن تصرف العقلاء، وهذا خارج عنه فلا يكون تصرفاً له، وأيضاً لإلفنا في موارد تصرفه ومصادرها عدم الالتفات إلى مثل هذا الوصف، فهذان الطرفان معلومان في الحكم.

(٣) قوله: «من غير اطلاع... إلخ» أي من غير قطع بذلك.

(٤) قوله: «فهذا قياس الشبه» سمي بذلك لترده بالشبه بين القسمين الأولين وهما المناسب والطردي، لأنه من حيث أننا لم نقطع بانتفاء مناسبته واشتماله على المصلحة بل ظننا ذلك فيه أشبه المناسب المقطوع باشتماله على المصلحة، ومن حيث أننا لم نقطع بمناسبته واشتماله على المصلحة أشبه الطردي المقطوع بخلوه عن المناسبة المعنية، وذلك كما ألحقنا نحن والحنفية مسح الرأس بمسح الخف في نفي تكرر المسح لكونه ممسوحاً، فقلنا ممسوح في الطهارة فلا يسن تكراره =

فالقسم الأول قياس العلة^(١)، وهو صحيح. والقسم الثاني باطل^(٢).
والثالث الشبه^(٣) وهو مختلف فيه. وكل قياس فهو يشتمل على شبه

= كمسح الخف، وألحقه الشافعي بباقي أعضاء الوضوء في إثبات التكرار لكونه أصلاً في الطهارة، فقال: مسح الرأس أصل في طهارة الوضوء فسن تكراره قياساً على الوجه واليدين والرجلين، وفي كل من القياس جامع وفارق، إذ الأول قياس ممسوح على ممسوح، فالمسح جامع ولكنه قياس أصل على بدل، فهذا هو الفارق، إذ مسح الرأس أصل في الوضوء ومسح الخف بدل فيه عن غسل الرجلين، والثاني قياس أصل على أصل، فهذا هو الجامع، لكنه قياس ممسوح على مغسول فهذا هو الفارق.

وهذا أجود ما قرر في قياس الشبه وعليه الأكثر، ولما قرره الغزالي في المستصفى بمعنى هذا قال: وإن لم يرد الأصوليون بقياس الشبه هذا فليست أدري ما الذي أرادوه وبم فصلوه عن الطرد المحض وعن المناسب، ثم قال: ولعل جل أقيسة الفقهاء ترجع إلى هذا القياس، إذ يعسر إظهار تأثير العلل بالنص والإجماع والمناسبة المصلحية.

(١) قوله: «فالقسم الأول قياس العلة» أي فالأول من أقسام الوصف الثلاثة المذكورة وهي المناسب والطردي والشبهى، فالجمع بين الأصل والفرع بالوصف المناسب هو قياس العلة، لأن الحكم ثبت في الفرع بعلة الأصل كثبت التحريم في النبيذ بعلة الإسكار التي ثبت بها تحريم الخمر، وإثبات القصاص في المثل بعلة القتل العمد العدوان التي ثبت بها في المحدد، وكذلك اتباع كل وصف ظهر كونه مناطاً للحكم بنص أو إجماع أو غير ذلك فهو من قبيل قياس العلة، لأننا لا نعني بقياس العلة إلا اتباع مناط الحكم في الجمع بين الأصل والفرع به.

(٢) قوله: «والقسم الثاني باطل» لأنه جمع بين الأصل والفرع بوصف يعلم خلوه عن المصلحة وعدم التفات الشارع إليه، ويقال له الطردي وهو كما سبق من اعتبار الطول والقصر، وكقولهم في الخل مائع لا تبني عليه القناطر، ولا يصاد منه السمك، ولا تجري عليه السفن، أو لا يثبت فيه القصب، أو لا يعوم فيه الجواميس، أو لا يزرع عليه الزرع، أو نحو ذلك. أو يقال: أعرابي أو إنسان فوجبت عليه الكفارة قياساً على الأعرابي المذكور في الحديث.

(٣) قوله: «والثالث الشبه» هو الجمع بين الأصل والفرع بوجه شبهي، وهو ما نزل عن المناسب وارتفع عن الطردي، أو ما توهم اشتماله على المصلحة ولم يقطع بها فيه.

واطراد^(١)، لكن قياس العلة عرف بأشبه صفاته وأقواها، وقياس الشبه كان أشرف صفاته المشابهة فعرف به، وكذلك القياس الطردي عرف بخاصيته وهو الاطراد، إذ لم يكن له ما يعرف به سواه، وكل وصف ظهر كونه مناطاً للحكم فاتباعه من قبيل قياس العلة لا من قبيل قياس الشبه.

واختلفت الرواية عن أحمد رحمه الله في قياس الشبه، فروي أنه صحيح والأخرى أنه غير صحيح، اختارها القاضي. وللشافعي قولان كالروايتين. ووجه كونه حجة هو أنه يثير ظناً غالباً يبنى على الاجتهاد^(٢)، فيجب أن يكون متبعاً كالمناسب، فلا يخلو إما أن يكون الحكم لغير

(١) قوله: «وكل قياس فهو يشتمل... إلخ» أشار به إلى الفرق بصورة سؤال وجواب، وإيضاحه: إن قيل كل قياس فهو مشتمل على شبه واطراد إذ الوصف في قياس العلة في الفرع يشبه الوصف في الأصل لأنه مثله، والمثلية أخص من المشابهة، والأعم لازم للأخص، كوصف الإسكار في النبيذ هو مساو لوصف الإسكار في الخمر في ماهية الإسكار، وهو مطرد أيضاً، وكذلك قياس الشبه الوصف فيه مطرد إذ بدون الاطراد لا يكون شبيهاً معتبراً، وإذا كان كل قياس مشتملاً على الشبه والاطراد فلم خص كل واحد من الأقيسة باسمه العلم عليه كقياس العلة والطردي؟ فأجاب المصنف على طريقة الاستدراك بقوله: «لكن قياس العلة... إلخ» وحاصله: أن كلاً منهما أضيف إلى أخص صفاته وأقواها، لأن العلية أخص من صفات المناسب المؤثر، والطردي أخص من صفات الطردي، والشبه أخص صفات الشبيهي، وهذا كما يقسم الجسم إلى نباتي وحيواني وإنساني إضافة لكل قسم منها إلى أخص أوصافه، وهي: النباتية في النبات والحيوانية في الحيوان والإنسانية في الإنسان.

(٢) قوله: «هو أنه يثير ظناً... إلخ» ترتيب الدليل هو أنه يثير ظناً غالباً بشيوت حكم الأصل في الفرع، وكلما أثار ظناً غالباً فهو متبع في العمليات، فالقياس الشبيهي متبع في العمليات ولا نعني بصحة التمسك به إلا هذا.

بيان الأولى: وهي إثارة الظن، هو أننا إذا رأينا حكماً ثبت في محل مشتمل على أوصاف غلب على ظننا أن تلك الأوصاف مشتملة على علة الحكم، ثم إذا رأينا محلاً آخر قد وجدت فيه تلك الأوصاف أو أكثر غلب على ظننا استواءهما في الحكم.

=

مصلحة، أو لمصلحة في الوصف الشبهي، أو لمصلحة في ضمن الأوصاف الأخر لا يجوز أن يكون لغير مصلحة، فإن حكم الشارع لا يخلو عن الحكمة، واحتمال كونه لمصلحة وعلة ظاهرة أرجح من احتمال التعبد، واحتمال اشتغال الوصف الشبهي على المصلحة أغلب وأظهر من اشتغال الأوصاف الباقية عليها، فيغلب على الظن ثبوت الحكم به فتعدى الحكم بتعديته.

فصل

في قياس الدلالة^(١)، وهو أن يجمع بين الفرع والأصل بدليل العلة ليدل اشتراكهما^(٢) فيه على اشتراكهما في العلة، فيلزم اشتراكهما في الحكم ظاهراً. ومثاله: قولنا في جواز إجبار البكر، جاز تزويجها وهي ساكنة فجاز

= وبيان الثانية: وهي أن ما أثار الظن متبع بالقياس على العموم وخبر الواحد ونحوهما.

تنبيه: اعلم أن قياس الشبه ينتفع به الناظر في استخراج الحكم دون المناظر لخصمه، لأن الخصم لو منع حصول الظن من الوصف الشبهي لاحتاج المستدل إلى بيان اشتغاله على المصلحة، ولا طريق له إلى ذلك إلا السبر والتقسيم، وحينئذ يبقى قياس الشبه واسطة لاغية لا أثر لها.

(١) اعلم أن القياس من حيث التأثير والمناسبة وعدمها ينقسم إلى المناسب والشبهي والطردي، ومن حيث التصريح بالعلة وعدمها ينقسم إلى قياس العلة، وقياس الدلالة، والقياس في معنى الأصل.

فقياس العلة هو الجمع بين الأصل والفرع بعلة، كالجمع بين النبيذ والخمر بعلة الإسكار، وقياس الدلالة هو ما ذكره المصنف، والقياس في معنى الأصل هو ما لا فارق فيه بين الأصل والفرع أو كان بينهما فارق لا أثر له.

(٢) قوله: «ليدل اشتراكهما» أي اشتراك الأصل والفرع. وقوله: «فيه» أي في دليل العلة، وذلك لأن المدلول لازم الدليل، والدليل ملزوم له، والاشتراك في الملزوم يقتضي الاشتراك في اللازم، كالاشتراك في الإنسانية يقتضي الاشتراك في الحيوانية، وإذا اشتركا في العلة اشتركا في الحكم عملاً بالقياس.

وهي ساخطة، كالصغيرة فإن إباحة تزويجها مع السكوت يدل على عدم اعتبار رضاها إذ لو اعتبر لاعتبر دليله وهو النطق، أما السكوت فمحمّل متردد، وإذا لم يعتبر رضاها أبيع تزويجها حال السخط^(١)، وكذا قولنا في منع إجبار العبد على النكاح لا يجبر على إبقائه^(٢) فلا يجبر على ابتدائه كالحر، فإن عدم الإجبار على الإبقاء يدل على خلوص حقه في النكاح^(٣)، وذلك يقتضي المنع مع الإجبار في الابتداء.

(١) قوله: «أبيع تزويجها حال السخط» أي فقد جمع في هذا القياس بين الصغيرة والبكر الكبيرة بدليل عدم اعتبار رضاها وهو تزويجها ساكتين، فهو قياس دلالة لذلك.

(٢) قوله: «على إبقائه» يعني استدامته.

(٣) قوله: «يدل على خلوص حقه في النكاح» أي: وإذا كان النكاح خالصاً للعبد لم يجبر على خالص حقه في استدامته وابتدائه، كما أن الحر لما كان النكاح حقاً خالصاً له لم يجبر عليه لا في الاستدامة ولا في الابتداء.

ثم اعلم أن قياس الدلالة على ضربين: أحدهما الاستدلال بالحكم على العلة وهو كما ذكره المصنف من المثالين، والثاني الاستدلال بأحد أثري المؤثر على الآخر، كقولنا القطع والغرم يجتمعان على السارق إذا سرق عيناً فبانت بيده قطع بها وغرم قيمتها، لأنها عين يجب ردها مع بقائها، فوجب ضمانها مع فواتها كالمغصوب، لأن وجوب ردها مع بقائها دل على وجود علة وجوب الرد. إذ الواجب لا بد له من علة، والضمان عند التلف رد لها من حيث المعنى، وتلك العلة تناسبه، وقد ظهر اعتبارها في الأصل وهو المغصوب، والعلة في ذلك كله إقامة العدل برد الحق أو بدله إلى مستحقه، وبهذا يعلم أن قياس الدلالة تارة يكون استدلالاً بأثر العلة المفرد عليها بلا واسطة، وتارة بأحد أثريها عليها بواسطة الأثر الآخر.

وأما القياس في معنى الأصل فهو ما شارك الأصل فيه الفرع من غير فارق، أو مع فارق غير مؤثر، مثال الأول: قياس الماء الذي صب فيه البول مع إناء على الماء الذي بال فيه شخص، ومثال الثاني: قياس الأمة على العبد في سراية العتق وإلغاء فارق الذكورية.

باب أركان القياس^(١)

وهي أربعة: أصل وفرع وعلة وحكم. فالأول له شرطان:
أحدهما: أن يكون ثابتاً بنص^(٢) أو اتفاق من الخصمين^(٣)، فإن كان

(١) قوله: «باب أركان القياس» أركان الشيء أجزاءه في الوجود التي لا يحصل إلا بحصولها، داخلة في حقيقته محققة لهويته، وإنما كانت أربعة لأنها المأخوذة في حقيقته حيث يفسر بمساواة فرع الأصل في علة حكمه، وهذا كما يقال أركان التشبيه أربعة: المشبه، والمشبّه به، ووجه الشبه، والأداة، فإن قيل: أهمل المصنف خامساً وهو حكم الفرع، قلنا: حكم الفرع في الحقيقة هو حكم الأصل، وإن كان غيره باعتبار المحل، وأجاب العضد تبعاً للآمدي بأن حكم الفرع ثمرة القياس، فلو كان من أركانه لتوقف القياس عليه، وهو دور وفيه نظر، فإن ثمرة القياس هي العلم بالحكم لا نفس الحكم.

(٢) قوله: «أن يكون ثابتاً بنص» كقولنا إذا اختلف المتبايعان والسلعة تالفة تحالفاً، لأنهما متبايعان اختلفا فوجب أن يتحالفاً، كما إذا كانت السلعة قائمة. والحنفية يمنعون الحكم في الأصل وهو التحالف عند قيام السلعة على رأي لهم، فيدل عليه قوله عليه السلام: «إذا اختلف المتبايعان تحالفاً وتراداً»، والتراد ظاهر في بقاء العين، على أن بعض الرواة قال إذا اختلف البيعان والسلعة قائمة، وكذلك نقول في غسل ولوغ الخنزير: حيوان نجس فيغسل الإناء من ولوغه سبباً قياساً على الكلب، فإن منعوا الحكم في ولوغ الكلب دللنا عليه بالحديث الصحيح المشهور فيه.

(٣) قوله: «أو اتفاق من الخصمين» مثاله قياس النبيذ على الخمر، والأرز على البر، والقتل بالمتقل على القتل بالمحدد، وهو كثير، وإنما اشترط ثبوت الأصل بالنص لأنه ينبنى عليه الفرع ويلحق به، وما لا ثبوت له لا يتصور بناء غيره عليه وإنما =

مختلفاً فيه ولا نص فيه لم يصح التمسك به لأنه ليس بناء أحدهما على الآخر بأولى من العكس^(١)، ولو أراد إثبات حكم الأصل بالقياس على محل آخر لم يجز^(٢)، فإن العلة التي يجمع بها بين الأصل الثاني والأول إن كانت موجودة في الفرع فليقسه على هذا الأصل الثاني ويكفيه، فذكر الأول تطويل غير مفيد فليصطلح على رده، وإن كان الجامع بين الأصلين غير موجود في الفرع لم يصح قياسه على الأصل الأول لأنه قد تبين ثبوت حكمه بعله غير موجودة في الفرع، ومن شرط القياس التساوي في العلة، ولا يمكن تعليل الحكم في الأصل الأول بغير ما علله به^(٣) في قياسه إياه

= اشترط إذا لم يكن منصوفاً عليه أن يكون متفقاً عليه بين الخصمين ليكون غاية ينقطع عندها النزاع لأن الأصل إذا كان مختلفاً فيه فالمعترض كما ينزاع في الفرع ينزاع في الأصل.

(١) قوله: «لأنه ليس بناء أحدهما على الآخر... إلخ» معناه: أن الذي ليس منصوفاً ولا متفقاً عليه لا يصح التمسك به لعدم أولويته، وهذا توجيه لاشرط كون حكم الأصل ثابتاً بنص أو اتفاق، لأنه إذا لم يكن كذلك لم يكن بكونه أصلاً مقيساً عليه بأولى من أن يكون فرعاً مقيساً على غيره، لأنه إنما اختص بكونه أصلاً لثبوته في نفسه والاتفاق عليه، فإذا لم تحصل له هذه الخاصية لم يكن بالأصلالة أولى من الفرع.

(٢) قوله: «ولو أراد إثبات حكم الأصل بالقياس على محل آخر لم يجز... إلخ» مثاله: أن يقيس الذرة على الأرز المقيس على البر فلا يصح، لأنه إن كان بين ذلك الأصل الآخر الذي قاس عليه وهو البر هاهنا وبين محل النزاع وهو الذرة جامع بقياس محل النزاع على ذلك الأصل الآخر البعيد وهو البر أولى، لأن توسط الأول الذي قاس عليه محل النزاع وهو الأرز تطويل بلا فائدة، إذ عوض ما يقول يحرم التفاضل في الذرة قياساً على الأرز وفي الأرز قياساً على البر فليقل يحرم التفاضل في الذرة قياساً على البر، إذ توسط الأرز في البين عبث.

(٣) قوله: «ولا يمكن تعليل الحكم في الأصل الأول... إلخ» معناه: إن لم يكن بين الأصل الآخر الثاني وبين محل النزاع جامع لم يصح القياس، كما لو قاس الذرة على الأرز والأرز على الحديد لانتفاء الجامع بين محل النزاع وهو الذرة، وأصل =

على الأصل الثاني، فإنه^(١) إنما يعرف كون الجامع علة بشهادة الأصل له واعتبار الشرع له بإثبات الحكم على وفقه، ولا يعرف اعتبار الشرع للوصف إلا أن يقترن الحكم به عرياً عما يصلح أن يكون علة أو جزءاً من أجزائها، فإنه متى اقترن بوصفين يصلح التعليل بهما مجتمعين أو بكل واحد منهما منفرداً احتمال أن يكون ثبوت الحكم بهما جميعاً أو بأحدهما غير معين، فالتعيين تحكماً، ولذلك كانت المعارضة في الأصل سؤالاً صحيحاً.

وقال بعض أصحابنا^(٢): يجوز القياس على ما ثبت بالقياس^(٣)، لأنه لما

= أصله وهو الحديد الذي جعله أصلاً للأرز الذي هو أصل الذرة، وكذلك لو قال المستدل في اشتراط النية للوضوء عبادة فيفتقر إلى النية كالتييم، فلو منع الحكم في التيمم وأثبت الحكم فيه قياساً على الصلاة فإن جمع بين التيمم والصلاة بكونهما عبادة، قلنا: نقيس الوضوء على الصلاة بجامع العبادة ولا حاجة إلى توسيط التيمم، وإن جمع بينهما بكون التيمم طهارة لم يصح القياس لأن الصلاة ليست طهارة والجامع بينهما منتف.

(١) قوله: «فإنه» تعليل للمدعى.

(٢) قوله: «وقال بعض أصحابنا يجوز القياس على ما ثبت بالقياس... إلخ» قال المرداوي في تحرير المنقول: قال القاضي يعني أبا يعلى: يجوز أن يستنبط من الفرع المتوسط علة ليست في الأصل ويقاس عليه. وقال أيضاً: يجوز كون الشيء أصلاً لغيره في حكم، وفرعاً لغيره في حكم آخر، وجوزه الفخر من أصحابنا وأبو الخطاب ومنعه أيضاً.

وقال أيضاً هو وابن عقيل والبصري وبعض الشافعية: يقاس عليه بغير العلة التي ثبت بها. وحكي عن أصحابنا، ومنعه الموفق والطوفي والمجد وغيرهم مطلقاً إلا باتفاق الخصمين، والشيخ يعني تقي الدين ابن تيمية في قياس العلة فقط انتهى، ومنه تعلم البعض الذي لم يصرح به المصنف.

(٣) قوله: «على ما ثبت بالقياس» أي كما مر في قياس الأرز المقيس على البر، لأنه لما قيس الأرز على البر صار أصلاً برأسه فجاز القياس عليه كما جاز القياس على المنصوص، وذلك يؤدي في قياس الشبه إلى ما قاله الغزالي في المستصفي إلى أن يشبه بالفرع الثالث رابع، والرابع خامس فينتهي الأخير إلى حد لا يشبه الأول، =

ثبت صار أصلاً في نفسه فجاز القياس عليه كالمنصوص، ولعله أراد ما ثبت بالقياس واتفق عليه الخصمان فإنه لا يعتبر كون الأصل متفقاً عليه بين الأمة، فإنه إذا لم يكن مجمعاً عليه فللخصم أن يعلل الحكم في الأصل بمعنى مختص به^(١) لا يتعدى إلى الفرع، فإن ساعده المستدل على التعليل به انقطع القياس لعدم المعنى في الفرع، وإن لم يساعده منع الحكم في الأصل فبطل القياس، وسموه القياس المركب.

ومثاله: قياسنا العبد على المكاتب، فنقول: العبد منقوص بالرق ولا يقتل به الحر كالمكاتب، فيقول المخالف: العلة في المكاتب أنه لا يعلم هل المستحق لديه الوارث أم السيد؟، فإن سلمتم ذلك امتنع قياس العبد عليه لأنه مستحقه معلوم، وإن منعتم منعنا الحكم في المكاتب فذهب الأصل فبطل القياس، وهذا لا يصح لوجهين:

أحدهما: أن كل واحد من المتناظرين مقلد فليس له منع حكم ثبت مذهباً لإمامه لعجزه عن تقريره، فإنه لا يتيقن مأخذ إمامه في الحكم، ولو عرف ذلك فلا يلزم من عجزه عن تقريره فساده إذ من المحتمل أن يكون لقصوره، فإن إمامه أكمل منه وقد اعتقد صحته، ويحتمل أن إمامه لم يثبت

= كما لو التقط حصة وطلب ما يشبهها ثم طلب ما يشبه الثانية ثم طلب ما يشبه الثالثة ثم ينتهي بالآخرة إلى أن لا يشبه العاشر الأول، لأن الفروق الدقيقة تجتمع فتظهر المفارقة.

ثم إن المصنف أراد أن يجعل لصاحب هذا القول مخرجاً فقال فيما بعد «ولعله أراد... إلخ» أي ولعله أراد بجعل الفرع أصلاً أن الخصمين اتفقا على ذلك، فيكون القياس حينئذ صحيحاً جداً لأنه لا يشترط في الأصل أن يكون متفقاً عليه بين الأمة، ولأنه يشترط في القياس أن يكون حكم الأصل ثابتاً بنص أو اتفاق وهنا قد حصل الثاني.

(١) قوله: «بمعنى مختص به» كما في الأحكام التبعية وباقي ما علل به المصنف - ظاهر لا يحتاج إلى البيان.

الحكم في الفرع لوجود مانع عنده^(١) أو لفوات شرط، فلا يجوز له منع حكم ثبت يقيناً بناء على فساد مأخذه احتمالاً.

وحاصل هذا أنه لا يخلو إما أن يمنع على مذهب إمامه أو على خلافه، فالأول باطل لعلمنا أنه على خلافه، والثاني باطل فإنه تصدى لتقرير مذهبه فتجب مؤاخذته به، ثم لو صح هذا لما تمكن أحد الخصمين من إلزام خصمه حكماً على مذهبه غير مجمع عليه لأنه لا يعجز عن منعه.

الثاني: إنا لو حصرنا القياس في أصل مجمع عليه بين الأمة أفضى إلى خلو كثير من الوقائع عن الأحكام لقلة القواطع وندرة مثل هذا القياس، فإن كان الحكم منصوباً عليه جاز الاستناد إليه في القياس، وإن كان مختلفاً فيه بين الخصمين بشرط أن يكون النص غير متناول للفرع فإنه إذا

(١) قوله: «لوجود مانع عنده» أي لانتفاء شرط أو وجود مانع لا لعدم العلة التي ذكرها المستدل في الأصل، ومثاله: أن أبا حنيفة لم يمنع من قتل المرتدة لكون العلة في المرتد ليست بتبديل الدين بل لأن المرأة وجد فيها نص خاص منع من قتلها، وهو قوله عليه الصلاة والسلام: «نهيت عن قتل النساء» فهو من باب تخصيص العموم، والعلة في قوله من بدل دينه فاقتلوه، فليس للحنفي أن يقول للمتبلي أو الشافعي إن سلمت أن علة قتل المرتد إغانة العدو وإلا منعت قتله مع أن قتله مذهب لإمامه.

وحاصل الأمر أن المعارض إن زعم أن منعه على مذهب إمامه فالأمر بخلافه، والغرض أنه منع ما ثبت مذهباً لإمامه أما لو منع على مذهب إمامه منعاً صحيحاً مثل إن قيل له جلد الميتة نجس فلا يظهر بالدباغ كجلد الكلب، فمنع حكم الأصل جاز لأنه مذهب إمامه، وإن منع على غير مذهب إمامه لم يجز لأنه إنما تصدى لتقريره، فكيف يعدل عنه؟ بل يكون بذلك منقطعاً لأنه متقل، ثم لو ساغ ذلك لما تمكن أحد الخصمين من إفحام خصمه غالباً، لأنه متى ألزمه حكماً منعه على مذهبه أو مذهب غيره ممن خالف فيه، فكان ينعكس مقصود المناظرة، إذ هي طريق وضعت لإظهار الحق باختصار. وفتح هذا الباب يوجب التطويل والتعب وتضييع الحق.

كان متناولاً للفرع كان منصوباً عليه، فلا يستروح إلى القياس على وجه لا يجد بداً من الاسترواح إلى النص، فيكون تطويل طريق بغير فائدة فليصطلح على رده.

وقال قوم: لا يجوز القياس على المختلف فيه بحال^(١) لأنه يفضي إلى نقل الكلام من مسألة إلى مسألة، وبناء الخلاف على الخلاف وليس أحدهما أولى من الآخر.

ولنا: أن حكم الأصل أحد أركان الدليل فيجب أن يتمكن من إثباته بالدليل كبقية أركانه^(٢)، فإنه ليس من شرط ما يفتقر إليه في إثبات الحكم أن يكون متفقاً عليه، بل يكفي أن يكون ثابتاً بدليل يغلب على الظن^(٣)، فيجب أن يكتفي بذلك في الأصل إذ الفرق تحكم، وإنما منعنا من إثباته بالقياس لما ذكرناه ابتداء، فأما إذا بين أمكن إثبات ذلك بنص أو بإجماع منقول عن أهل العصر الأول فيكون كافياً.

الشرط الثاني: أن يكون الحكم معقول المعنى، إذا القياس إنما هو تعدية الحكم من محل إلى محل بواسطة تعدي المقتضى وما لا يعقل

(١) قوله: «وقال قوم لا يجوز القياس على المختلف فيه بحال... إلخ» يعني أنه إذا قاس على أصل مختلف فيه منعه الخصم، فإن أثبت المستدل بقياس آخر جاز أن يكون مختلفاً فيه أيضاً فيمنعه الخصم ويفضي إلى الانتقال من مسألة إلى أخرى وينتشر الكلام ويتسلسل، وإذا أثبت الأصل بدليل غير القياس فربما كان ذلك الدليل مختلفاً فيه كالمرسل والمفهوم ونحوه فيفضي إلى مثل ذلك.

(٢) قوله: «كبقية أركانه» من علة وحكم وغيرهما.

(٣) قوله: «بل يكفي أن يكون ثابتاً بدليل... إلخ» أي لأن الانتقال من مسألة إلى مسألة إذا عاد ثبوت محل النزاع لم يمنع، لأن المقصود إثباته، وهما ساعيان فيه بتقرير مقدماته، فهما بمثابة من يضرب اللبن ويعمل الطوب ليبنى جداراً، وإنما ينكر هذا القاصرون الذين قلت موادهم فيرتبطون في محل النزاع لا يخرجون عنه ويسمون ارتباطاً في الكلام وتفريقاً له وليس كذلك.

معناه، كأوقات الصلوات وعدد الركعات لا يتوقف فيه على المعنى المقتضى ولا يعلم تعديده فلا يمكن تعدية الحكم فيه.

* الركن الثاني: الحكم، وله شرطان:

أحدهما: أن يكون حكم الفرع مساوياً لحكم الأصل كقياس البيع على النكاح في الصحة^(١)، والزنا على الشرب في التحريم، والصلاة على الصوم في الوجوب، فإن حقائق هذه الأحكام^(٢) لا تختلف باختلاف متعلقها، والسبب يقتضي الحكم لإفضائه إلى حكمته، فإذا كان حكم الفرع مثل حكم الأصل تأدى به من الحكمة مثل ما تأدى بحكم الأصل فيجب أن يثبت. أما إذا كان مخالفاً له فلا يصح قياسه عليه، لأن ما يتأدى به من الحكمة مخالف لما يتأدى بحكم الأصل إما بزيادة^(٣) وإما بنقصان،

(١) قوله: «كقياس البيع على النكاح في الصحة» أي: كقولنا في بيع الغائب عقد على غائب فصح قياساً على النكاح، وكقياس الزنا على الشرب في التحريم، وكقياس الصوم على الصلاة في الوجوب.

(٢) قوله: «فإن حقائق هذه الأحكام» أي من الصحة والتحريم والوجوب كما هي ثابتة في الأصل ثابتة في الفرع على التساوي بحيث إن ما هو في الأصل من حيث حقيقته هو عين ما هو في الفرع كذلك.

(٣) قوله: «إما بزيادة» كما لو قسنا الوجوب على الندب، وقوله: «أو نقصان» كما إذا قسنا الندب على الوجوب.

وتقرير هذا المقام أن الحكم في الأصل والفرع لو تفاوتا لكان حكم الفرع إما دون حكم الأصل في تحصيل الحكمة المطلوبة أو أعلى منه، فإن كان دونه فعلة الأصل تقتضي كمال حكم الفرع، ولم يحصل لأن حكمة الوجوب ومصلحته أكمل من حكمة الندب، فقد تخلف عن حكمة الأصل مقتضاها فيبطل القياس، وإن كان أعلى منه فاقصر الشارع على حكم الأصل يقتضي أنه اختص بمزيد فائدة أوجب تعيينه والاقترار، أو بثبوت مانع منع من مجاوزته اختص بمزيد فائدة، لأن الحكيم إذا عَنَّ له أمران أحدهما أرجح من الآخر لا يعدل عن الأرجح إلى المرجوح إلا لمانع من الأرجح أو زيادة فائدة في المرجوح، وأياً ما كان يلزم من =

فإذا كانت أنقص فإثبات الحكم في الأصل يدل على اعتبارها بصفة الكمال فلا يلزم اعتبارها بصفة النقصان، وإن كانت الحكمة في الفرع أكثر فعدول الشرع عنه إلى حكم الأصل يدل على أن في تعينه مزيد فائدة أوجبت تعيينه، أو على وجود مانع منع ثبوت حكم الفرع، فكيف يصح قياسه عليه؟، ولأن القياس تعدية الحكم بتعدي علته فإذا أثبت في الفرع غير حكم الأصل لم يكن ذلك تعدية بل ابتداء حكم.

وقولهم في السلم بلغ بأحد عوضيه أقصى مراتب الأعيان فليبلغ بالآخر أقصى مراتب الديون قياساً لأحدهما على الآخر، ليس بقياس، إذ القياس تعدية الحكم وتوسعة مجراه، فكيف تختلف التعدية وهذا إثبات ضده؟، وكذلك لو أثبت في الأصل حكماً ولم يمكنه إثباته في الفرع إلا بزيادة أو نقصان فهو باطل لأنه ليس على صورة التعدية، مثاله: قولهم في صلاة الكسوف يشرع فيها ركوع زائد لأنها صلاة شرعت لها الجماعة فتختص بزيادة كصلاة الجمعة تختص بالخطبة، وصلاة العيد تختص بالتكبيرات، وهذا فاسد، لأنه لم يتمكن من تعدية الحكم على وجهه وتفصيله.

= زيادة حكم الفرع على الأصل مخالفة ما ثبت في نظر الشارع، لأن اقتضاه على التنب في الأصل إن كان لمزيد فائدة فزيادة الوجوب في الفروع مفوت لتلك الفائدة وهو متصل في التكليف، وإن كان لمانع منع من إثبات زيادة الوجوب في الأصل فوجب أن يمنعنا من إثباتها في الفروع ما منع الشارع من إثباتها في الأصل، لأن حكم الأصل متلقى عن حكم الأصل، واجتهاد القاييس في الفرع تابع لحكم الشرع في الأصل.

وقد يكون الخلاف بين حكم الأصل والفرع بالنفي والإثبات، كما يقال في تقرير السلم المؤجل لما بلغ برأس المال أقصى مراتب الأعيان وهو الحلول وجب أن يبلغ بالمسلم فيه أقصى مراتب الديون وهو التأجيل، فإن هذا قياس لإثبات الأجل في المسلم فيه على نفيه في الثمن.

الشرط الثاني: أن يكون الحكم شرعياً^(١)، فإن كان عقلياً أو من المسائل الأصولية لم يثبت بالقياس لأنها قطعية لا تثبت بأمور ظنية، وكذلك لو أراد إثبات أصل القياس وأصل خبر الواحد بالقياس لم يجز لما ذكرناه، فإن كان لغوياً^(٢) ففي إثباته بالقياس اختلاف ذكرناه فيما مضى.

* الركن الثالث: الفرع، ويشترط فيه أن تكون علة الأصل موجودة فيه، فإن تعدية الحكم فرع تعدي العلة^(٣). واشترط قوم تقدم الأصل على الفرع في الثبوت لأن الحكم يحدث بحدوث العلة، فكيف تتأخر عنه؟ والصحيح إن ذلك يشترط لقياس العلة^(٤) ولا يشترط لقياس الدلالة، بل يجوز قياس الوضوء على التيمم مع تأخيره عنه، فإن الدليل يجوز تأخره عن المدلول، فإن حدوث العالم دليل على الصانع القديم، وإن الدخان دليل على النار، والأثر دليل على المؤثر، ولا يشترط أيضاً أن يكون وجود العلة مقطوعاً به في الفرع بل يكفي فيه غلبة الظن، فإن الظن كالقطع في الشرعيات^(٥).

-
- (١) قوله: «أن يكون الحكم شرعياً» أي فرعياً بقرينة ما بعده.
- (٢) قوله: «فإن كان لغوياً» أي كقياس النبيذ على الخمر في تسميته خمراً، واللائط على الزاني في كونه زانياً، والنباش على السارق في كونه سارقاً.
- (٣) قوله: «فإن تعدية الحكم فرع تعدي العلة» أي: وإلا لم يكن فرعاً لأن تعدي الحكم إليه فرع تعدي العلة لما علم من أن العلة أصل في الفرع.
- (٤) قوله: «والصحيح أن ذلك يشترط لقياس العلة» والفرق بينهما في ذلك أن العلة لا يجوز تأخيرها عن المعلول لثلا يلزم وجوده بغير علة أو بعلة غير العلة المتأخرة، والدليل يجوز تأخره عن المدلول كالعالم كالدليل على الصانع القديم وهو متأخر عنه، وكل أثر كالدخان ونحوه متأخر عن مؤثره وهو النار وهو دليل عليه.
- (٥) قوله: «فإن الظن... إلخ» بيانه: أن غلبة الظن كالقطع في الشرعيات فيما يتعلق بترتيب الأحكام الشرعية بناء على أن المقصود فيها هو القدر المشترك بين الظن والقطع، فإن اتفق لنا حكم شرعي مقطوع به فما زاد عن القدر المشترك هو بفضل من الله تعالى علينا إذ حصل لنا اليقين في ذلك الحكم، فصار الظن في الشرعيات كالقطع في العقلية من حيث أن كل واحد منهما يحصل مقصوده في بابه.

* الركن الرابع: العلة، ومعنى العلة الشرعية العلامة^(١)، ويجوز أن تكون حكماً شرعياً، كقولنا: يحرم بيع الخمر^(٢) فلا يصح بيعه كالميتة، وتكون وصفاً عارضاً^(٣) كالشدة في الخمر، ولازماً كالصغر والنقدية، أو من أفعال المكلفين كالقتل والسرقة، ووصفاً مجرداً أو مركباً من أوصاف كثيرة، ولا ينحصر ذلك في خمسة أوصاف، وتكون نفيّاً وإثباتاً، وتكون مناسِباً وغير مناسب^(٤)، ويجوز أن لا تكون العلة موجودة في محل الحكم كتحریم نكاح الأمة لعله رق الولد، وتفارق العلة الشرعية العقلية في هذه الأوصاف^(٥).

(١) قوله: «ومعنى العلة الشرعية العلامة» يريد أن العلة هي مجرد أمانة وعلامة نصبها الشارع دليلاً يستدل بها المجتهد على وجدان الحكم إذا لم يكن عارفاً به، ويجوز أن تتخلف كالغيم الذي هو علامة على المطر وقد يتخلف، وهذا لا يخرج العلة عن كونها علة.

وقالت المعتزلة: أن العلة مؤثرة في الحكم، وهذا مبني على قاعدتهم في التحسين والتقيح العقليين، ونحن نقول: ليس شيء من العالم مؤثراً في شيء، بل كل موجود فيه فهو بخلق الله سبحانه وإرادته.

(٢) قوله: «يحرم بيع الخمر» أي لأنه حرم الانتفاع به ولأنه نجس، فالعلة هنا حكم. وغلط من قال أن الحكم أيضاً يحتاج إلى علة فلا يعلل به.

(٣) قوله: «عارضاً» أي ومحسوساً.

(٤) «مناسباً وغير مناسب» أي أو متضمناً لمصلحة مناسبة.

(٥) قوله: «وتفارق العلة الشرعية... إلخ» قال في المستصفي: وتفارق العلة الشرعية في بعض هذه المعاني العلة العقلية على ما بينا في كتاب التهذيب ولم نر فيه فائدة، لأن العلة العقلية مما لا نراها أصلاً، فلا معنى لقولهم العلم علة كون العالم عالماً لا لكون الذات عالمية، ولا أن العالمية حال وراء قيام العلم بالذات، فلا وجه لهذا عندنا في المعقولات بل لا معنى لكونه عالماً إلا قيام العلم بذاته، وأما الفقهيّات فمعنى العلة فيها العلامة وسائر الأقسام التي ذكرناها - يعني وذكرها المصنف تبعاً له - يجوز أن ينصبها الشارع علامة، فالذي يتعرض له في هذا الركن كيفية إضافة الحكم إلى العلة ويتهدب ذلك في أربع مسائل:

أحدها: تخلف الحكم عن العلة مع وجودها وهو الملقب بالنقص والتخصيص. =

فصل

قال أصحابنا: من شرط صحة العلة أن تكون متعدية^(١)، فإن كانت قاصرة على محلها كتعليل الربا في الأثمان بالثمنية لم يصح، وهو^(٢) قول الحنفية لثلاثة أوجه^(٣):

أحدها: أن علل الشرع أمارات^(٤). والقاصرة ليست أمانة على شيء.

الثاني: أن الأصل أن لا يعمل بالظن لأنه جهل ورجم بالظن، وإنما جوز في العلة المتعدية ضرورة العمل بها والعلة القاصرة لا عمل بها فتبقى على الأصل.

-
- = والثانية: وجود الحكم دون العلة وهو الملقب بالعكس، وتعليل الحكم بعلمتين. والثالثة: أن الحكم في محل النص يضاف إلى النص أو إلى العلة وعنه تشعب. والرابعة: وهي العلة القاصرة. هذا كلامه وفيه شرح ما قاله المصنف.
- (١) قوله: «قال أصحابنا من شرط صحة العلة أن تكون متعدية» يعني من محل النص إلى غيره، كالإسكار والكيل والوزن والطعم، فلا عبرة بالقاصرة وهي ما لا توجد في غير محل النص، ككون النقيدين أثمان الأشياء في الأصل، فإن هذا مختص بهما قاصر عليهما.
- (٢) قوله: «وهو» أي عدم الصحة خلافاً للشافعي وأبي الخطاب وأكثر المتكلمين. واعلم أن الخلاف إنما هو العلة القاصرة المستنبطة، أما المنصوصة أو المجمع عليها فاتفقوا على صحتها لأنها حكم المعصوم واجتهاده.
- (٣) قوله: «لثلاثة أوجه» اللام للتعليل، أي احتج القائل بإبطالها لوجود ثلاثة أوجه هي علة البطلان.
- (٤) قوله: «أحدها أن علل الشرع أمانة» أي علامة على الحكم، والعلة القاصرة ليست أمانة على شيء لأن الحكم في الأصل ثبت بالنص فيبقى التعليل بها عرياناً عن فائدة، إذ فائدتها إما إثبات الحكم في الأصل وهو باطل بما قلنا، أو في غيره وهو غير حاصل لقصورها، إذ الثمنية ليست موجودة في غير النقيدين لتتعدى إليه.

الثالث: إن القاصرة لا فائدة فيها^(١)، وما لا فائدة فيه لا يرد الشرع به^(٢)، دليل المقدمة الأولى^(٣) أن فائدة العلة تعدية الحكم والقاصرة لا تتعدى^(٤).

ودليل أن فائدتها التعدي، أن الحكم ثابت في محل النص بالنص لكونه مقطوعاً به، والقياس مظنون ولا يثبت المقطوع بالمظنون. إذا ثبت هذا تعين اعتبارها في غير محل النص، والقاصرة لا يمكن فيها ذلك.

فإن قيل: فلو لم يكن الحكم مضافاً إلى العلة في محل النص لما تعدى الحكم بتعديها، ولا تنحصر الفائدة في التعدي بل في التعليل فائدتان سواء: إحداهما: معرفة حكمة الحكم لاستمالة القلب إلى الطمأنينة والقبول بالطبع والمصارعة إلى التصديق، والثانية: قصر الحكم على محلها، إذ معرفة خلو المحل عن الحكم يفيد ثبوت ضده وذلك فائدة.

قلنا: قولكم الحكم يتعدى، مجاز يتعارفه الفقهاء، فإن الحكم لو تعدى لخلا عنه المحل الأول، والتحقيق فيه أنه لا يتعدى وإنما معناه أنه متى وجد في محل آخر مثل تلك العلة ثبت مثل ذلك الحكم،

(١) قوله: «لا فائدة فيها» أي لعدم تعديها.

(٢) قوله: «لا يرد الشرع به» أي فالقاصرة لا يرد الشرع بها فلا تكون معتبرة.

(٣) قوله: «دليل المقدمة الأولى» أي قوله أن القاصرة لا فائدة فيها.

(٤) قوله: «أن فائدة العلة تعدية الحكم... إلخ» بيانه: أن اعتبار الشارع جنس الوصف أو نوعه في جنس الحكم أو نوعه، فإن كان الوصف مقتضراً على مورد النص غير حاصل في صورة أخرى لا تحصل غلبة الظن بالعلة أصلاً، لأن نوع العلة أو جنسها لما لم يوجد في صورة أخرى لا يدري أن الشارع اعتبره أو لم يعتبره وفيه نظر، لأن اقتصار الوصف على مورد النص وعدم حصوله في صورة أخرى مع عدم النص على علية ذلك الوصف لذلك الحكم لا ينافي وجود جنس الوصف في صورة أخرى، واعتبار الشارع إياه في جنس الحكم بأن يثبت ذلك بنص أو إجماع.

ووطننا^(١) أن باعث الشرع على الحكم كذا لا يوجب إضافة الحكم في الثبوت إليه، إذ لو كان مضافاً إليه لكان على وفقه في القطع والظن، إذ لا يثبت بالظن شيء مقطوع به، وامتناع إضافة الحكم إلى العلة في محل النص لا لقصورها، بل لأن ثم دليلاً أقوى منها، ففي غير محل النص يضاف إليها لصلاحيتها وخلوها من المعارض.

وقولكم: فائدة التعليل الاطلاع على حكمة الحكم ومصلحته.

قلنا: نحن لا نسد هذا الباب، لكن ليس كل معنى استنبط من النص علة، إنما العلة معنى تعلق الحكم به في موضع، والقاصرة ليست كذلك.

وقولهم: فائدته قصر الحكم على محلها، قلنا: هذا يحصل بدون هذه العلة إذا لم يكن الحكم معللاً قصرناه على محله.

وقال أصحاب الشافعي: يصح التعليل بها، وهو قول بعض المتكلمين، واختاره أبو الخطاب لثلاثة أوجه:

أحدها: أن التعدية فرع صحة العلة فلا يجوز أن تكون شرطاً، فإنه يفضي إلى اشتراط تقدم ما يشترط تأخره، وذلك أن الناظر ينظر في استنباط العلة وإقامة الدليل على صحتها بالإيماء والمناسبة^(٢)، أو يضمن المصلحة المبهمة ثم ينظر فيها، فإن كانت أعم من النص عداها وإلا اقتصر، فالتعدية فرع الصحة، فكيف يجوز أن تكون من جملة المصحح؟

(١) قوله: «وطننا» بفتح الظاء المعجمة وتشديد النون مع ضمها.

(٢) قوله: «إن الناظر ينظر في استنباط العلة... إلخ» معناه: أنا أولاً نقيم الدليل على صحة العلة بطريقة من إيماء أو مناسبة أو تضمن مصلحة مبهمة، ثم ننظر في المصلحة إن كانت أعم من النص عدينا حكمها، وإلا قصرناها على محلها، فالتعدية فرع الصحة وتابعة لها، فكيف يكون تابع الشيء وفرعه مصححاً له؟

الثاني: إن التعدية ليست شرطاً في العلة المنصوص عليها ولا في العقلية وهما أكد فذلك المستنبطة^(١).

الثالث: إن الشارع لو نص على جميع القائلين ظلماً بوجوب القصاص لا يمنعنا أن نزن أن الباعث حكمة الردع والزجر، وإن لم يتعد إلى غير قاتل، فإن الحكمة لا تختلف باستيعاب النص لجميع الحوادث أو اقتصاره على البعض.

قولهم: لا فائدة في التعليل بالعلة القاصرة، عنه جوابات:
أحدها: المنع، فإن فيها فائدتين^(٢) ذكرناهما إحداهما قصر الحكم

(١) قوله: «فكذا المستنبطة» أي فإنها أولى بأن لا تشترط فيها التعدية لضعفها، ويمكن الاعتراض على هذه الدعوى من وجهين:

أحدهما: أنه لا يلزم من عدم اشتراط التعدية للعقلية والمنصوصة أن لا يشترط للمستنبطة لقيام الفرق من جهة أن العقلية موجبة مؤثرة، وإنما يظهر تأثيرها في محلها لا يتجاوزه بخلاف الشرعية فإنها أمانة، والتعريف لا يختص بمحل المعروف.

وأيضاً فالقياس في التعدية إنما يفيد الظن ولا مدخل له في العقليات، ويرد على هذا أن قياس العلة في العقليات يفيد القطع، فإن العلة إذا كان ثبوتها في الأصل ووجودها في الفرع قاطعاً كان القياس قاطعاً عقلياً كانت أو شرعية، بل إذا كان قاطعاً في الشرعية ففي العقلية أولى، وأما المنصوصة فهي ثابتة بالنص فتثبت قوتها به، واستغنت عن قوة التعدي بخلاف المستنبطة.

الوجه الثاني: في الاعتراض: إن قولهم إذ لم تشترط التعدية في العقلية والمنصوصة ففي غيرها أولى كلام فاسد الوضع، والذي ينبغي العكس لما مر من استغناء العقلية والمنصوصة عن التعدي لقوتها وافتقار المستنبطة إليه لضعفها.

(٢) قوله: «فإن فيها فائدتين» حاصله: أن العلة القاصرة أمانة على ثبوت الحكم بها في محل النص على قول من يقول أنه في محل النص ثابت بها أو على كون الحكم معللاً لا تعبداً عند من يرى أن الحكم في الأصل ثابت بالنص لا بها، فعلى التقديرين لا تخلو عن فائدة.

على محلها. قولهم: إن قصر الحكم مستفاد من عدم التعليل، قلنا: بل يحصل هذا بالعلة القاصرة، فإن كل علة غير المؤثرة إنما تثبت بشهادة الأصل وتتم بالسير وشرطه الاتحاد، فإذا ظهرت علة أخرى انقطع الحكم، فإذا أمكن التعليل بعلة متعددة تعدى الحكم، فإذا ظهرت علة قاصرة عارضت المتعدية ودفعتها وبقي الحكم مقصوراً على محلها، ولولاها لتعدى الحكم.

والثانية: معرفة باعث الشرع وحكمته ليكون أسرع في التصديق وأدعى إلى القبول، فإن النفوس إلى قبول الأحكام المعقولة أميل منها إلى قهر التحكم ومرارة التعبد. ولمثل هذا الغرض استحب الوعظ والتذكير وذكر محاسن الشريعة ولطائف معانيها، وكون المصلحة مطابقة للنص على قدره تزيده حسناً وتأكيده.

الثاني: إننا لا نعي بالعلة إلا باعث الشرع على الحكم، وثبوته بالنص لا يمنعنا أن نظن أن الباعث عليه حكمته التي في ضمنه، كما أن تنصيبه على رخص السفر لا يمنعنا أن نظن إن حكمته دفع مشقته، وكذلك المسح على الخفين مغلل بدفع المشقة اللاحقة بنزع الخف وإن لم يقس عليه غيره، ولا يسقط هذا الظن باستيعاب مجاري الحكم.

ولما نص على أن كل مسكر حرام لم يمنعنا أن نظن أن باعث الشرع على التحريم السكر، ولا حجر علينا في أن نصدق فنقول إنما ظننا كذا مهما ظننا كذا ولا مانع من هذا الظن. وأكثر المواعظ ظنية وطباع الأدميين خلقت مطيعة للظنون، وأكثر بواعث الناس على أعمالهم وعقائدهم الظنون.

قولهم: لا نسمي هذا علة، قلنا: متى سلمتم أن الباعث هذه الحكمة وهي غير متعددة وجب أن يقتصر الحكم على محلها وهو فائدة الخلاف، ولا يضرنا أن لا تسموه علة، فإن النزاع في العبادات بعد الاتفاق على المعنى لا تفيد.

وتلخيص ما ذكرناه أنه لا نزاع في أن القاصرة لا يتعدى بها الحكم ولا ينبغي أن ننازع في أن يظن إن حكمة الحكم المصلحة المنطوية في ضمن محل النص، وإن لم يتجاوز محلها، ولا ينبغي أن ينازع في تسميته علة أيضاً لأنه بحث لفظي لا يرجع إلى المعنى، فيرجع حاصل النزاع إلى أن الحكم المنصوص عليه إذا اشتمل على حكمتين قاصرة ومتعدية^(١) هل يجوز تعديته؟، فالصحيح أنه لا يتعدى لأنه لا يمتنع أن يثبت الشارع الحكم في محل النص رعاية للمصلحة المختصة به أو رعاية للمصلحتين جميعاً، فلا سبيل إلى إلغاء هذين الاحتمالين بالتحكم، ومع بقائهما تمتنع التعدية والله أعلم.

فصل

في أطراد العلة

وهو استمرار حكمها في جميع محالها^(٢). حكى أبو حفص البرمكي في كون ذلك شرطاً لصحتها وجهين:

(١) قوله: «أن الحكم المنصوص عليه إذا اشتمل على حكمتين قاصرة ومتعدية» أي: وغلب على ظن المجتهد أن القاصرة علة هل يمنع التعليل بالمتعدية أم لا؟ فعلى قول المصنف أنه يعلل بالقاصرة ويمنع المتعدية، وعلى قول الحنفية لا يمنع التعليل بالمتعدية لأنه لا اعتبار بغلبة الظن بغلبة الوصف القاصر فإنها مجرد وهم لا غلبة ظن، فلا يعارض غلبة الظن بغلبة الوصف المتعدية المؤثر.

قال الأمدي: النزاع في هذه المسألة لفظي، لأن مراد الشافعية بكون الحكم ثابتاً بالعلة أنها الباعثة للشارع على إثبات الحكم لأنها معرفة له، ومراد الحنفية بكون الحكم ثابتاً بالنص أنه المعرف للحكم لا للعلة، فكل من الفريقين غير منكر لقول الآخر بل هم متفقون في المعنى فثبت أن النزاع بينهم لفظي.

(٢) قوله: «وهو استمرار حكمها في جميع محالها» أي. وجود حكمها في كل محل وجدت فيه، كوجود التحريم حيث وجد الإسكار. وهذا الاطراد مختلف في =

أحدهما: هو شرط، فمتى تخلف الحكم عنها مع وجودها استدللنا على أنها ليست بعلة إن كانت مستنبطة، أو على أنها بعض العلة إن كانت منصوفاً عليها، ونصره القاضي أبو يعلى وبه قال بعض الشافعية.

والوجه الآخر: تبقى حجة فيما عدا المحل المخصوص كالعموم إذا خص، اختاره أبو الخطاب وبه قال مالك والحنفية وبعض الشافعية لوجهين:

أحدهما: أن علل الشرع أمارات^(١)، والأمانة لا توجب وجود حكمها معها أبداً، بل يكفي كونه معها في الأغلب الأكثر، كالغيم الرطب في الشتاء أمانة على المطر، وكون مركوب القاضي على باب الأمير أمانة على أنه عنده، وقد يجوز أن لا يكون عنده، فلو لم يكن عنده في مرة لم يمنع ذلك من رأى تلك الأمانة أن يظن وجود ما هو أمانة عليه.

الثاني: أن ثبوت الحكم على وفق المعنى المناسب في موضع دليل على أنه العلة، بدليل أنه يكتفي بذلك وإن لم يظهر أمر سواه، وتخلف الحكم يحتمل أن يكون لمعارض من فوات شرط أو وجود مانع، ويحتمل أن يكون لعدم العلة فلا يترك الدليل الم أغلب على الظن لأمر محتمل متردد.

فإن قيل: نفي الحكم لمعارض نفي للحكم مع وجود سببه وهو خلاف الأصل^(٢)، ونفيه لعدم العلة موافق للأصل إذ هو نفي الحكم لانتفاء دليله فيكون أولى.

= اشتراطه لليلة، فاشتراطه القاضي أبو يعلى وبعض الشافعية ولم يشترطه بعض الشافعية ومالك والحنفية وأبو الخطاب، وثمرة الخلاف أنها على الثاني تبقى العلة بعد تخصيصها حجة كالعموم وعلى الأول لا تبقى كذلك.

(١) قوله: «أمارات» أي لا مؤثرات.

(٢) قوله: «فإن قيل نفي الحكم لمعارض... إلخ» تلخيصه: أن انتفاء الحكم لانتفاء علته موافق للأصل، وانتفاؤه مع وجود علته على خلاف الأصل، وحمل الأشياء على وفق الأصل أولى من حملها على خلافه.

قلنا: هو مخالف للأصل من جهة أخرى وهو أن فيه نفي العلة مع قيام دليلها، والأصل توفير المقتضى على المقتضي فيتساويان، ودليل العلة ظاهر والظاهر لا يعارض بالمحتمل المتردد.

وفرق قوم بين العلة المنصوص عليها وبين المستنبطة، وجعل نقض المستنبطة^(١) مبطلاً لها، وإن كانت^(٢) ثابتة بنص أو إجماع فلا يقدح ذلك فيها لأن كونها علة عرف بدليل متأكد قوي، وتخلف الحكم يحتمل أن يكون لفوات شرط أو وجود مانع فلا يترك الدليل القوي لمطلق الاحتمال، ولأن ظن ثبوت العلة من النص وظن انتفاء العلة من انتفاء الحكم مستفاد بالنظر، والظنون الحاصلة بالنصوص أقوى من الظنون الحاصلة بالاستنباط.

وإن كان ثبوت العلة بالاستنباط بطلت بالنقض، لأن ثبوت الحكم على وفق المعنى إن دل على اعتبار الشارع له في موضع فتخلف الحكم عنه يدل على أن الشرع ألغاه، وقول القائل إنني اعتبره إلا في موضع أعرض الشرع عنه ليس بأولى ممن قال أعرض عنه إلا في موضع اعتبره

= والجواب عنه على سبيل القول بالموجب، وهو أنه مخالف للأصل من جهة أن نفي العلة مع قيام دليلها، والأصل توفير المقتضى اسم مفعول وهو العلة على المقتضي وهو الدليل فيتساوى المقتضى والمقتضي، وأيضاً فإن دليل العلة ظاهر ونفيها محتمل متردد والظاهر لا يعارض بالمحتمل.

(١) قوله: «وجل نقض المستنبطة» المراد بالنقض هنا عدم الإطراد، وهو أن يوجد الوصف الذي يدعى أنه علة في محل ما مع عدم الحكم فيه.

(٢) قوله: «وإن كانت» أي: وإن كانت العلة ثابتة بنص أو إجماع لم يقدح النقض فيها لأنه كونها علة... إلخ. وحاصل ما قاله: أن العلة إذا كانت منصوطة أو مجمعة عليها تعين الانقياد لنص الشارع ولإجماع المعصومين، ولم يؤثر في ذلك تخلف الحكم عنها في صورة ما، لأن النص والإجماع يفيدان من ظن الصحة أكثر مما يفيد التخصيص من ظن البطلان.

الشرع بالتنصيص على الحكم، ثم إن جَوَز وجود العلة مع انتفاء الحكم من غير مانع ولا تخلف شرط فليجز ذلك في محل النزاع.

قولهم: ثبوت الحكم^(١) على وفق المعنى في موضع دليل على أنه علة، قلنا: وتخلف الحكم مع وجوده دليل على أنه ليس بعلة، فإن انتفاء الحكم لانتفاء دليله موافق للأصل، وانتفاؤه لمعارض على خلاف الأصل.

قولهم: إنه مخالف للأصل إذ فيه نفي العلة مع قيام دليلها فيتساوى الاحتمالان^(٢)، قلنا: متى سلمتم إن احتمال انتفاء الحكم لانتفاء السبب كاحتمال انتفائه لوجود المعارض على السواء لم يبق ظن صحة العلة، إذ يلزم من الشك في دليل الفساد الشك في الفساد لا محالة، إذ ظن صحة العلة مع الشك فيما يفسدها محال، فهو كما لو قال أشك في الغيم وأظن الصحو، أو أشك في موت زيد وأظن حياته.

قولهم: دليل العلة ظاهر، قلنا: والمعارض ظاهر أيضاً فيتساويان، فلا يبقى الظن مع وجود المعارض.

قولهم: العلة أمانة والأمانة لا توجب وجود حكمها أبداً، قلنا: إنما يثبت كونها أمانة إذا ثبت أنها علة، والخلاف ههنا هل هذا الوصف علة وأمانة أم لا؟ وليس الاستدلال على أنه علة بثبوت الحكم مقروناً به أولى من الاستدلال على أنه ليس بعلة يتخلف الحكم عنه، إذ الظاهر أن الحكم لا يتخلف عن علته، أو احتمال انتفاء الحكم في محل النقض لمعارض كاحتمال ثبوت الحكم في الأصل بغير هذا الوصف أو به وبغيره، وكما أن

(١) قوله: «ثبوت الحكم» هو مبتدأ خبره دليل... إلخ. وهذا وارد على قوله ثبوت الحكم على وفق المعنى... إلخ.

(٢) قوله: «قولهم أنه مخالف للأصل... إلخ» أشار بذلك إلى ما قاله من قيل، فإن قيل نفي الحكم لمعارض... إلخ.

وجود مناسب آخر في الأصل على خلاف الأصل كذلك وجود المعارض في محل النقص على خلاف الأصل فيتساويان، وبهذا يتبين الفرق بين العلة المنصوص عليها والمستنبطة، فإن المنصوص عليها يثبت كونها أمانة بغير اقتران الحكم بها، فلا يقدح فيها تخلفه عنها كما لا يقدح في كون الغيم أمانة على المطر تخلفه عنه في بعض الأحوال، والمستنبطة إنما يثبت كونها أمانة باقتران الحكم بها، فتخلفه عنها يبقى ظن أنها أمانة والله أعلم.

فإذاً طريق الخروج عن عهدة النقص أربعة أمور:

أحدها: منع العلة في صورة النقص.

والثاني: منع وجود الحكم.

والثالث: أن يبين أنه مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الأصلين، وإن أمكن المعارض إبراز قياس ما ينقض بمسألة النقص كانت علته المطردة أولى من المنقوضة ولم يقبل دعوى المعلل أنه خارج عن القياس.

والرابع: بيان ما يصلح معارضاً في محل النقص أو تخلف ما يصلح شرطاً ليظن أن انتفاء الحكم كان لأجله، فيبقى الظن المستفاد من مناسبة الوصف وثبوت الحكم على وفقه كما كان، فإن الغالب من ذات الشرع اعتبار المصالح والمفاسد، فيظن إن عدم الحكم للمعارض فلا تكون العلة منتقضة.

فصل (١)

تخلف الحكم عن العلة على ثلاثة أضرب:

(١) قوله: «فصل» لما أنهى الكلام على تخصيص العلة بتخلف حكمها عنها في بعض الصور، وكان للتخلف أحكام بعضها مؤثر في العلة وبعضها غير مؤثر، ذكر أقسام التخلف لتمييز بعضها من بعض.

* أحدها: ما يعلم أنه مستثنى عن قاعدة القياس، كإيجاب الدية^(١) على العاقلة دون الجاني مع أن جناية الشخص علة وجوب الضمان عليه^(٢)، وإيجاب صاع تمر في لبن المصرة مع أن علة إيجاب المثل في المثليات تماثل الأجزاء^(٣)، فهذه العلة معلومة قطعاً ولا تنتقض بهذه الصورة ولا يكلف المستدل الاحتراز عنه، وكذلك لو كانت العلة مظنونة كإباحة بيع العرايا نقضاً لعلة من يعلل الربا بالكيل أو الطعم، فإنه مستثنى أيضاً بدليل وروده على علة كل معلل، فلا يوجب نقضاً على القياس ولا يفسد العلة بل يخصصها بما وراء الاستثناء، فيكون علة في غير محل الاستثناء، ولا يقبل قول المناظر أنه مستثنى^(٤) إلا أن يبين ذلك الخصم بكونه على خلاف قياسه أيضاً أو بدليل يصلح لذلك.

(١) قوله: «كإيجاب الدية» أي في قتل الخطأ.

(٢) قوله: «مع أن جناية الشخص... إلخ» لقوله تعالى: ﴿ولا تزر وازرة وزر أخرى﴾ وقوله عليه السلام: «لا يجني جان إلا على نفسه» وقوله لأبي رمثة عن ابنه: «أما أنه لا يجني عليك ولا تجني عليه».

(٣) قوله: «وإيجاب صاع» أي عوضاً عن اللبن المحتلب، وقوله: «مع أن علة إيجاب المثل في المثليات تماثل الأجزاء» أي فكان يقتضي ذلك أن يضمن لبن المصرة بمثله، ولهذا ترك الحنفية العمل بهذا الحديث وجعلوه مما يخالف الأصول، فهذا لا تبطل به علة القياس لثبوته قطعاً بنص الشارع ومناسبة العقل، ولا يلزم المستدل الاحتراز عنه في تعليقه بأن يقول كل امرئ مختص بضمان جناية نفسه في غير دية الخطأ، وتماثل الأجزاء علة إيجاب المثل في ضمان المثليات، أي إلا في المصرة لأنه إنما يجب الاحتراز عما ورد نقضاً وهذا ليس كذلك.

(٤) قوله: «ولا يقبل قول المناظر أنه مستثنى» بأن يقول: إن العرايا مستثناة عن علة الربا على كل قول بدون إقامة الدليل على ذلك، لأنه دعوى والدعوى لا تقبل إلا بحجة، فيروي له الأحاديث التي في العرايا، وبيان كونها رخصة، ومن هذا الباب قولهم في اشتراط النية للعبادة: عبادة مفروضة فتفتقر إلى تعيين النية، فلا ينتقض ذلك بالحج حيث جاز الإحرام بما أحرم به زيد من غير تعيين نية، لأنه ورد على خلاف قياس العبادات، إما لمحافظة الشرع على تحصيله بكل وجه حصل =

والثاني: انتفاء الحكم لمعارضة علة أخرى^(١). فإن قيل: فلم لا ينعطف قيد على العلة^(٢) يكون وصفاً من أوصافها يندفع به النقض؟ فنقول: في مسألة المصرة العلة في وجوب المثل تماثل الأجزاء مع قيد الإضافة

= مقصوده، أو تخفيفاً عن المكلف لثلا يلغو حجه فيحتاج إلى إعادته، وربما لم يمكنه في ذلك العام فيحتاج إلى إنشاء سفر آخر لفعله مع ما فيه من المشقة والتغرب.

واعلم أن قول الفقهاء: هذا الحكم مستثنى عن قاعدة القياس، أو خارج عن القياس، أو ثبت على خلاف القياس، ليس المراد به أنه تجرد عن مراعاة المصلحة حتى خالف القياس، وإنما المراد به أنه عدل عن نظائره لمصلحة أكمل وأخص من مصالح نظائره على جهة الاستحسان الشرعي، فمن ذلك أن القياس عدم بيع المعلوم، وجاز ذلك في السلم والإجارة توسعة وتيسيراً على المكلفين، ومنه أن القياس أن كل واحد يضمن جناية نفسه وخولف في دية الخطأ رفقا بالجاني وتخفيفاً عنه لكثرة وقوع الخطأ من الجناة، وكذلك الكلام في المصرة لما كان اللبن المحتلب منها مجهولاً، فلو وجب ضمانه بمثله لأفضى إلى النزاع لجهالة القدر المضمون، فقطع الشارع النزاع بينهم بإيجاب صاع تمر باجتهاده لأنه مضبوط معلوم، وكان ذلك من باب العدل العام، لأن الشخص تارة يكون آخذاً للصاع بتقدير كونه بائعاً للمصرة، وتارة مأخوذاً منه بتقدير كونه مشترياً لها، فما يقع من التفاوت بين التمر وقيمة اللبن مغتفر في تحصيل هذا العدل العام، والغرض أن كل خارج عن القياس في الشرع في غير التعبدات فهو لمصلحة أكمل وأخص، وهذا استحسان شرعي وقد سبق في باب الاستحسان أنه أخص من القياس.

(١) قوله: «والثاني انتفاء الحكم لمعارضة علة أخرى» هذا ثابت في بعض النسخ ومشطوب عليه في بعض آخر، وشطبه هو الصواب لأن الثاني قد يجيء بعد هذا، وقوله: «فإن قيل... إلخ» لا يلائمه.

(٢) قوله: «فإن قيل فلم ينعطف... إلخ» هذا وارد على قوله: «ولا يقبل قول المناظر أنه مستثنى... إلخ». وخلاصته ادعاء كون العلة مركبة من جزئين، فوجود جزء منهما دون الآخر لا ينتج المطلوب. وحاصل الجواب منع ذلك وبيان أن العلة إنما هي التماثل فقط.

إلى غير المصرة، ويكون التماثل المطلق بعض العلة، وعلى هذا يكون تخلف الحكم في المصرة لعدم العلة فلا يكون نقضاً فليجب على المعلل ذلك.

قلنا: بل العلة مطلق التماثل، إما أن تكون سميت علة استعارة من البواعث، فإن الباعث على الفعل يسمى علة الفعل، فمن أعطى فقيراً شيئاً لفقره وعلل بأنه فقير ثم منع فقيراً آخر وقال لأنه عدوي ومنع آخر وقال هو معترلي فإن الباقي على الاستقامة التي يقتضيها أصل الفطرة لا يستبعد ذلك ولا نعه متناقضاً، ويجوز أن يقول أعطيته لفقره إذ الباعث هو الفقر، وقد لا يحضره عند الإعطاء العداوة والاعتزال وانتفاؤهما، ولو كانا جزءين من الباعث لم ينبعث إلا عند حضورهما في ذهنه، وقد انبعث ولم يخطر بباله إلا مجرد الفقر، كذلك مجرد التماثل علة، لأنه الذي يبعثنا على إيجاب المثل في ضمانه، ولا تحضرنا مسألة المصرة أصلاً في تلك الحالة، ويقبح في مثل هذا أن يكلف الاحتراز عنه فيقول تماثل في غير المصرة.

وإما أن يسمى العلة استعارة من علة المريض لأنها اقتضت تغيير حاله^(١)، كذلك العلة الشرعية اقتضت تغيير الحكم فيجوز أن تسمى الوصف المقتضي علة بدون تخلف الشرط ووجود المانع، فإن البرودة مثلاً علة المرض في المريض لأنه يظهر عقيبتها وإن كانت لا تحصل بمجرد البرودة، بل ربما ينضاف إليها في المزاج الأصلي أمور كالبياض مثلاً، لكن يضاف المرض إلى البرودة الحادثة، فيجوز أيضاً أن يسمى التماثل المطلق علة، وإن كان ينضاف إليها آخر إما شرطاً وإما انتفاء المانع والله أعلم.

ومن سماها علة أخذاً من العلة العقلية، وهو عبارة عما يوجب الحكم

(١) قوله: «وإما أن يسمى العلة استعارة من علة المريض... إلخ» معطوف على قوله: «إما أن تكون سميت علة... إلخ».

لذاته لم يسم التماثل المطلق علة ولم يفرق بين المحل والعلة والشرط، بل العلة المجموع والأهل والمحل وصف من أوصاف العلة ولا فرق بين الجميع لأن العلة العلامة، وإنما العلامة جملة الأوصاف والأول أولى، لأن علل الشرع لا توجب الحكم لذاتها بل هي أمانة معرفة للحكم، فاستعارتها مما ذكرنا أولاً أولى والله أعلم.

* **الضرب الثاني:** تخلف الحكم لمعارضة علة أخرى^(١)، كقوله علة رق الولد رق الأم، ثم المغرور بحرية جارية ولده حر لعلة الغرور^(٢)، ولولا أن الرق في حكم الحاصل المنافع لما وجب قيمة الولد، فهذا لا يرد نقضاً أيضاً ولا يفسد العلة لأن الحكم هاهنا كالحاصل تقديراً.

* **الضرب الثالث:** أن يتخلف الحكم لا لخلل في ركن العلة^(٣) لكن لعدم مصادفتها محلها أو فوات شرطها، كقولنا السرقة علة القطع^(٤)، وقد وجدت في النباش فيقطع، فيقال تبطل بسرقة ما دون النصاب وبسرقة الصبي أو بسرقة من غير الحرز، وكقولنا البيع علة الملك^(٥) وقد جرى

(١) قوله: «لمعارضة علة أخرى» أي أخص منها، وسماء العلامة الطوفي النقض التقديري.

(٢) قوله: «ثم المغرور... إلخ» أي فينتقض قوله رق الأمة رق الولد بولد المغرور بأمه، وهو من تزوج امرأة على أنها حرة فبانت أمة، فهذا الولد حر مع أن أمه أمة، فقد تخلف حكم العلة عنه، فيقول المستدل: هذا الولد وإن كان حراً حكماً فهو رقيق تقديراً، بدليل وجوب قيمته على أبيه لسيد أمه، ولولا أن الرق فيه حاصل تقديراً لما وجبت قيمته، إذ الحر لا يضمن بالقيمة.

(٣) قوله: «لا لخلل في ركن العلة» أي ولا لاستثناء عام عن قاعدة القياس ولا لمعارضة علة أخرى.

(٤) قوله: «كقولنا السرقة علة القطع» مثال لكون العلة لم تصادف محلها، ويقال عن الأمثلة المذكورة ليس ذلك لكون السرقة ليست علة بل لفوات أهلية القطع في الصبي، وفوات شرطه في دون النصاب، ومن غير الحرز، فهذا وأمثاله لا يفسد العلة لأن تأثير العلة يتوقف على وجود شروطها وانتفاء موانعها وهذا منه.

(٥) قوله: «وكقولنا البيع علة الملك» هذا مثال لما فات شرطه.

فليثبت الملك في زمن الخيار، فيقال: يبطل بيع الموقوف والمرهون، فهذا لا يفسد العلة، لكن هل يكلف المناظر جمع هذه الشروط في دليله^(١) كيلا يرد ذلك نقضاً؟ فهذا اختلف فيه الجدليون والخُطب فيه يسير، فإن الجدل موضوع^(٢) فكيف اصطلح عليه، فإليهم ذلك والأليق تكليفه، ذلك لأن الخطب فيه يسير وفيه ضم نشر الكلام وجمعه، فأما تخلف الحكم لغير أحد هذه الأضرب الثلاثة فهو الذي تنقض العلة به وفيه من الاختلاف ما قد مضى^(٣).

فصل

والمستثنى عن قاعدة القياس منقسم إلى ما عقل معناه^(٤)، وإلى ما لا يعقل.

فالأول يصح أن يقاس عليه ما وجدت فيه العلة، من ذلك استثناء

(١) قوله: «هل يكلف المناظر جمع هذه الشروط... إلخ» أي هل يكلف المعلن أو المستدل على ثبوت الحكم بوجود عليية الاختراز من هذا بذكر ما يحصله؟ كقوله بيع صدر من أهله وصادف محله أو استجمع شروطه، فأفاد الملك أو المكلف سرق نصاباً كاملاً من حرز مثله لا شبهة فيه فوجب قطعه.

(٢) قوله: «فإن الجدل موضوع» أي طريقة موضوعة لإظهار الصواب، وسلوكها تابع لاصطلاح أهلها، فإن كان اصطلاحهم ذلك كلفه المعلن وإلا فلا، نعم الإحتراز منه أولى لأنه أجمع للكلام وأنفى لنشره وتبدده، فربما أفضى إلى تشعيب مناف للغرض.

(٣) قوله: «وفيه من الاختلاف ما قد مضى» وهو هل تبقى العلة حجة مطلقة أو لا؟ أو يفرق بين ما إذا كان التخلف لمانع أو كانت العلة منصوبة وما إذا لم يكن. وقد مضى هذا في تخصيص العلة.

(٤) قوله: «إلى ما عقل معناه» أي عقل المعنى الذي لأجله عدل عن القياس ويقابله ما لم يعقل... إلخ.

العرايا للحاجة لا يبعد أن نقيس العنب^(١) على الرطب إذا تبين أنه في معناه، وكذا إيجاب صاع من تمر في لبن المصرة مستثنى عن قاعدة الضمان بالمثل نقيس عليه ما لو رد المصرة بعبب آخر وهو نوع إلحاق، ومنه إباحة أكل الميتة عند الضرورة صيانة للنفس واستبقاء للمهجة يقاس عليه بقية المحرمات إذا اضطر إليها، ويقاس عليه المكروه لأنه في معناه.

وأما ما لا يعقل فكتخصيصه بعض الأشخاص بحكم، كتخصيصه أبا بردة^(٢) بجذعة من المعز، وتخصيصه خزيمة^(٣) بشهادته وحده، وكتفريقه في بول الصبيان بين الذكر والأنثى لم ينقدح فيه معنى لم يقس عليه الفرق في البهائم بين ذكورها وإناثها.

(١) قوله: «أن نقيس العنب» أي فيما دون خمسة أوسق رخصة للناس وتوسعة عليهم

إذا احتاجوا إليه، لأن عرية الرطب تثبت لهذا المعنى وهو مشترك بينهما.

(٢) قوله: «كتخصيصه أبا بردة» أشار بذلك إلى ما رواه البخاري ومسلم وأبو داود

والنسائي والترمذي وصححه عن البراء بن عازب قال: خطبنا رسول الله ﷺ في يوم

نحر فقال: «لا يذبحن أحدكم حتى يصلي» قال: فقام خالي فقال: يا رسول الله

هذا يوم اللحم فيه مكروه وإني عجلت نسكي لأطعم أهلي وأهل داري وجيراني،

قال: «فاعد ذبائحاً أخرى» فقال: يا رسول الله إن عندي عناق لبن وهي خير من شاتي

لحم أفأذبحها؟ فقال: نعم وهي خير نسيكتك ولا تجزئ جذعة لأحد بعدك.

(٣) قوله: «وتخصيصه خزيمة» أشار بذلك إلى حديث خزيمة، وهو أن النبي ﷺ

اشترى من أعرابي فرساً ولم يكن بينهما أحد، فلما ذهب النبي ﷺ ليايته بالثمن

ساوم الأعرابي رجال من الأنصار في الفرس وأعطوه أكثر مما باعه من النبي ﷺ

وهم لا يعلمون ذلك، فلما جاء النبي ﷺ قال له الأعرابي: إن كنت تشتري الفرس

وإلا بعته من غيرك، فقال له: أوليس قد اشتريته منك؟ فقال لا، وطفق الأعرابي

يقول هلم شهداء، فقال خزيمة بن ثابت: أنا أشهد أنك بعته من النبي ﷺ، فقال له

النبي ﷺ كيف تشهد ولم تحضرنا؟ فقال: شهدت بتصديقك يا رسول الله، نصدقك

في خبر السماء لا ونصدقك بأخبار الأرض؟، أو كلام هذا معناه، فجعل النبي ﷺ

شهادته بشهادتين.

وفي الجملة إن معرفة المعنى من شرط صحة القياس في المستثنى وغيره، والله أعلم.

فصل

قال أبو الخطاب: يجوز أو تكون العلة نفي صورة أو اسم أو حكم على قول أصحابنا^(١)، كقولهم: ليس بمكيل ولا موزون^(٢)، ليس بتراب لا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه.

وقال بعض الشافعية: لا يجوز أن يكون العدم سبباً لإثبات حكم^(٣)،

(١) قوله: «يجوز أن تكون العلة نفي... إلخ» معناه: أنه لا يشترط أن تكون العلة أمراً ثبوتياً بل يجوز أن تكون أمراً عدمياً أو هي صفة أو اسم أو حكم.

(٢) قوله: «كقولنا ليس بمكيل ولا موزون» أي فلا يحرم فيه التفاضل، وكقولنا ليس بتراب فلا يجوز التيمم به، والخمر لا يجوز بيعه فلا يجوز رهنه.

(٣) قوله: «وقال بعض الشافعية لا يجوز أن يكون العدم سبباً لإثبات حكم» هذا بيان لمحل الخلاف وحاصله: أنه يجوز تعليل الحكم الثبوتي بالثبوتي كالتحريم بالإسكار، والعدمي بالعدمي، كعدم نفاذ التصرف بعدم العقل، والعدمي بالوجودي كعدم نفاذ التصرف بالإصراف. وأما عكسه وهو تعليل الحكم الوجودي بالوصف العدمي فهذا محل الخلاف، قال عضد الدين الإيجي في شرح مختصر ابن الحاجب: والأكثر على جوازه والمختار منعه، واختار البيضاوي في المنهاج وإمام الحرمين الجواز، لأن دوران الحكم قد يحصل مع بعض العدميات، والدوران مفيد ظن العلية

قوله: «لا يجوز أن يكون العدم سبباً... إلخ» محصله: أن قول القائل مثلاً عن الجص ليس بصعيد فلا يجوز التيمم به قد حكم بالنفي على عدم التيمم بالجص وجعله سبباً له، مع أن السبب لا بد أن يكون مشتملاً على تحصيل مصلحة أو نفي مفسدة إذا روعيت ثبت الحكم مراعاة لها، والعدم لا يحصل منه شيء من ذلك. ويجب أن هذا بأن ما ذكرتموه شأن الإعدام المطلقة، وهذه ليس لها تمييز ونحن نسلم امتناع التعليل بها، وأما الإعدام المضافة كقولنا هذا ليس بتراب فإنها ليست =

لأن السبب لا بد أن يكون مشتملاً على معنى يثبت لحكم رعاية له، والمعنى إما تحصيل مصلحة أو نفي مفسدة، والعدم لا يحصل به شيء من ذلك.

فلئن قلتم^(١): إنه تحصل به الحكمة، فإن ما كان نافعاً فعدمه مضر، وما كان مضراً فعدمه يلزم منه منفعة، ويكفي في مظنة الحكم أن يلزم منها الحكمة ولا يشترط أن يكون منشأ لها.

قلنا: لا ننكر ذلك، لكن لا يناسب حكماً في حق كل أحد، بل إعدام النافع يناسب عقوبة في حق من وجد منه الإعدام زجراً له، وإعدام المضر يناسب حكماً نافعاً في حق من وجد منه إعدامه حثاً له على تعاطي مثله، فالمناسبة في الموضعين انتسبت إلى الإعدام وهو أمر وجودي لا إلى العدم.

فلئن قلتم: إن عدم الأمر النافع للشخص يناسب ثبوت حكم نافع له جبراً لحاله.

قلنا عنه جوابان: أحدهما: منع المناسبة، فإنه لا يخلو إما أن تثبت المناسبة بالنسبة إلى الله عز وجل أو إلى غيره، وفي الجملة شرع الجائر إنما يكون معقولاً على من وجد منه الضرر، وأما شرعه في حق غيره عدول عن مذاق القياس ومقتضى الحكمة، كإيجاب ضمان فرس زيد على عمرو إذا تلف بأفة سماوية.

فإن قيل: يناسب الثواب بالنسبة إلى الله عز وجل فهو عود إلى الوجود، ثم إن وجوبه على واحد من الخلق يلزم منه من الضرر في حق من وجب

= كذلك، بدليل أن عدم اللازم متميز عن عدم الملزوم، ولذلك نحكم بأن عدم اللازم يستلزم عدم الملزوم ولا ينعكس.

(١) قوله: «فلئن قلتم» أي في نقض قولنا والعدم لا يحصل منه شيء من ذلك.

عليه بقدر ما يحصل من المصلحة لمن وجب له فلا يكون مناسباً، فإن نفع زيد بضرر عمرو لا يكون مناسباً لكونهما في نظر الشرع على السواء.

الثاني: أنه لا يمكن اعتباره، لقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾، وإثبات الحكم له لمنفعته من غير سعيه مخالف للعموم.

قلنا: بل يجوز التعليل بالعدم، فإن علل الشرع أمارات على الحكم^(١)، ولا يشترط فيها أن يكون منشأ للحكمة ولا مظنة لها، وعند ذلك لا يمتنع أن ينصب الشارع العدم أمانة إذا كان ظاهراً معلوماً، ولو قال الشارع اعلموا إن ما لا ينتفع به لا يجوز بيعه، وإن ما لا يجوز بيعه لا يجوز رهنه، فما المانع من هذا وأشباهه؟، وقد تقرر بين الفقهاء إن انتفاء الشرط علامة على عدم المشروط فإنه ينتفي بانتفائه، وإذا جاز ذلك في النفي ففي الإثبات مثله، فإنه لو قال الشارع ما لا مضرة فيه من الحيوان فمباح لكم أكله، وما لم يذكر اسم الله عليه فحرام عليكم أكله لم يمتنع ذلك، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكِّرْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ وهذا تعليق لتحريم الأكل على عدم ذكر اسم الله، ولأن النفي صلح أن يكون علة للنفي فيلزم منه أن يصلح التعليل به للإثبات لأن كل حكم له ضد، فالحل ضده الحرمة، والوجوب ضده براءة الذمة، والصحة ضدها الفساد، وكل ما نفى شيئاً أثبت ضده، فما كان لانتفاء الحرمة فهو علة للإباحة.

وما ذكره: من أن النفي لا يناسب إثبات الحكم في حق الآدمي لأنه يلزم منه ضرر في حق الآدمي الآخر.

(١) قوله: «فإن علل الشرع أمارات... إلخ» أي دليلنا على الجواز إن علل الشرع أمانة أي علامة على ثبوت الحكم فجاز أن تكون أمراً عديمياً إذ لا يمتنع أن يكون الشارع جعل نفي أمر علامة على وجود أمر آخر، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذَكِّرْ أَسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾ فجعل انتفاء ذكر الله علامة على تحريم الأكل، وكذا لو قال: ما لا مضرة فيه من الحيوان فهو مباح لكم، فهو تعليق للإباحة على عدم المضرة، فهذه أمارات عدمية.

قلنا عنه جوابان: أحدها: أن جهات إثبات العلة لا تنحصر في المناسبة بل طرقها كثيرة على ما علم، فلا يلزم من انتفاء طريق واحد انتفاؤها.

الثاني: إن المناسبة متحققة فيه، فإن ما كان وجوده نافعاً لزم من عدمه الضرر، وما كان مضراً لزم من عدمه النفع، فله تعالى فرائض وواجبات كما أن له محظورات محرمات، فكما أن فعل المحرمات يناسب شرع عقوبات في حق من فعلها زجراً عنها، فعدم الفرائض يناسب ترتيب العقوبات على تاركها حثاً عليها، ولا يعد في قول من قال إن ترك الصلاة يناسب شرع القتل أو الضرب والحبس، وكذلك أشباهها من الواجبات.

وقولهم: إن هذا إعدام، غير صحيح، بل هو مجرد عدم، إذ الإعدام إخراج الموجود إلى العدم، ولم يكن للصلاة من تاركها وجود فيعدمها، ولا يلزم من ثبوت الحكم أن يكون في حق آدمي آخر، ثم لو لزم منه ضرر فلا تنتفي المناسبة بوجود الضرر على ما علم في موضع آخر، ومثل هذا يوجد في الإثبات فلا فرق إذاً، وقوله تعالى: ﴿وَأَنْ لَّيْسَ لِلْإِنْسَانِ إِلَّا مَا سَعَى﴾ يتناول ماله دون ما عليه، فليست عامة، فلا يصح الاستدلال بها على عموم التعليل بالنفي، على أن الآية إنما أريد بها الثواب في الآخرة دون أحكام الدنيا، بدليل أن فقر القريب صلح علة لإيجاب النفقة له، وعدم المال في حق المسكين جعله مصرفاً للزكاة، وأمثال هذا يكثر. والله أعلم.

فصل^(١)

يجوز تعليل الحكم بعلتين، لأن العلة الشرعية أمانة فلا يمتنع نصب

(١) قوله: «فصل» أعلم أنه يجوز تعليل الحكم الشرعي بعلتين معاً كما فصله المصنف. وقال الأمدى: اتفقوا على جواز تعليل الحكم بعلتين في كل صورة بعلة واختلفوا في الحكم الواحد بالشخص في صورة واحدة، هل يعلل بعلتين معاً؟ فمنع من ذلك القاضي أبو بكر وإمام الحرمين وجوزه آخرون، وفصل الغزالي بجواز ذلك في =

علامتين على شيء واحد^(١)، ولذلك من لمس وبال في وقت واحد انتقض وضوؤه بهما، ومن أرضعتها أختك وزوجة أخيك فجمع لبنهما وانتهى إلى حلقها دفعة واحدة حرمت عليك لأنك خالها وعمها، ولا يحال على أحدهما دون الآخر، ولا يمكن أن يقال تحريمان وحكمان، لأن التحريم له حد واحد وحقيقة واحدة^(٢)، ويستحيل اجتماع مثلين.

فإن قيل: فإذا ذكر المعترض علة أخرى في الأصل^(٣) فلم يعارض علة المستدل ولم يقبل هذا الاعتراض إذا أمكن الجمع بين علتين.

قلنا: إن كانت علة المستدل مؤثرة^(٤) لم تبطل بذلك كما ذكرناه من

-
- = العلل المنصوصة دون المستنبطة. قال الأمدي والمختار منعه انتهى.
- وهذا التفصيل هو الذي ذكره القرافي، وهو مراد المصنف من إطلاقه بدليل سياق كلامه في أثناء المسألة حيث يقول: «وإن كانت ثابتة بالاستنباط فسدت... إلخ».
- (١) قوله: «فلا يمتنع... إلخ» أشار به إلى أن عدم الامتناع إنما هو في العلل الشرعية كما صرح به، وأما العلل العقلية فإنه يمتنع ذلك فيها لأنه لا يجوز عقلاً اجتماع مؤثرين على أثر واحد وليس كلامنا فيه.
- (٢) قوله: «ولا يمكن أن يقال تحريمان وحكمان... إلخ» نعم لو فرض رضاع ونسب جاز أن يرجح النسب لقوته، أو اجتمع ردة وعدة وحيض فيحرم الوطء فيجوز أن يتوهم تعديد التحريمات، ولو قيل: قتل وارتد لجاز أن يقال المستحق قتلان ولو قتل شخصين، فكذلك ولو باع حراً بشرط خيار مجهول ربما قيل علة البطلان الحرية دون الخيار، فهذه أوهام ربما تنقدح في بعض المواضع، وإنما فرض المصنف في اللبس والمس، والخزولة والعمومة، لدفع هذه الخيالات، فدل هذا على إمكان نصب علامتين على حكم واحد وعلى وقوعه أيضاً.
- (٣) قوله: «فإن قيل... إلخ» في الكلام حذف تقديره، فإن قيل: فإذا قاس المعلل على أصل بعلته فذكر المعترض علة أخرى في الأصل بطل قياس المعلل، وإن أمكن الجمع بين علتين فلم يقبل الاعتراض.
- (٤) قوله: «مؤثرة» أي دل النص أو الإجماع على كونها علة.
- والحاصل أن كل تعليل يفتقر إلى السبر فمن ضرورته اتحاد العلة وإلا انقطعت شهادة الحكم للعلة، وما لا يفتقر إلى السبر كالمؤثر فوجود علة أخرى لا يضر.

الأمثلة، وكاجتماع العدة والردة، إذ دل الشرع على أن كل واحدة علة على حيالها، وإن كانت ثابتة بالاستنباط فسدت بهذه المعارضة، لأن ظن كونها علة إنما يتم بالسبر وهو أنه لا بد لهذا الحكم من علة، ولا يصلح علة إلا هذا، فإذا ظهرت علة أخرى بطلت إحدى المقدمتين وهو أنه لا يصلح علة إلا كذا.

مثاله: من أعطى إنساناً شيئاً فوجدناه فقيراً ظننا أنه أعطاه لفقره وعللنا به، فإن وجدناه قريباً عللناه بالقرابة، فإن وجدناه فقيراً قريباً أمكن أن يكون الإعطاء لهما أو لأحدهما، فلا يبقى الظن أنه أعطاه لواحد بعينه.

فإن قيل: فلم يلزم العكس؟ وهو وجود الحكم بدون العلة، فإن العلل الشرعية أمارات ودلالات، فإذا جاز اجتماع دلالات لم يكن من ضرورة انتفاء البعض انتفاء الحكم؟

قلنا: هذا صحيح، وإنما يلزم العكس إذا لم يكن للحكم إلا واحدة، فإن الحكم لا بد له من علة، فإذا اتحدت وانتفت فلو نفي الحكم لكان ثابتاً بغير سبب، وأما إذا تعددت العلة فلا ينتفي عند انتفاء بعضها بل عند انتفاء جميعها.

فصل

قال قوم: يجوز إجراء القياس في الأسباب، فنقول: إنما نصب الزنا سبباً لوجود الرجم لعله كذا، وهو موجود في اللواط فيجعل سبباً^(١)، وإن كان لا يسمى زناً، ومنع منه آخرون^(٢)، قالوا: الحكم يتبع السبب دون

(١) قوله: «فيجعل سبباً» أي ومثله الكلام في النباش والنبذ.

وحاصل هذا النوع أن يجعل الشارع وصفاً سبباً لحكم فيقاس عليه وصف آخر فيحكم بكونه سبباً، وذلك كما مثل به المصنف.

(٢) قوله: «ومنع منه آخرون» منهم أصحاب أبي حنيفة وجماعة من الشافعية وأكثر أهل =

حكيمته، فإن الحكمة ثمرة وليست علة، فلا يجوز أن يوجب القصاص بمجرد الحاجة إلى الرجم بدون القتل^(١) وإن علمنا إنها حكمة وجوب القصاص في القتل، ولأن القياس في الأسباب يعتبر فيه التساوي في الحكمة، وهذا أمر استأثر الله سبحانه وتعالى بعلمه.

ولنا: أن نصب الأسباب حكم شرعي، فيمكن أن تعقل علته ويتعدى إلى سبب آخر، فإن اعترفوا بهذا ثم توقفوا عن التعدية كانوا متحكمين بالفرق بين حكم وحكم، كمن يقول: يجري القياس في حكم الضمان لا في القصاص، وفي البيع دون النكاح، وإن ادعوا الإحالة فمن أين عرفوا ذلك؟ بضرورة أو نظر؟ كيف ونحن نبين إمكانه بالأمثلة؟

فإن قالوا: هو ممكن في العقل لكنه غير واقع لأنه لا يلفى للأسباب علة مستقيمة تتعدى.

قلنا: قد ارتفع النزاع الأصولي، إذ لا ذاهب إلى تجويز القياس حيث لا تعقل العلة ولا تتعدى، وهم قد ساعدوا على جواز القياس حيث أمكنت التعدية فارتفع الخلاف، ثم إننا نذكر إمكان القياس في الأسباب من وجهين أحدهما: تنقيح المناط، فنقول: قياس اللاتط على الزاني^(٢) كقياس الأكل

= الأصول، وقال الإسنوي الشافعي في شرح المنهاج الأصولي: الصحيح - وهو مذهب الشافعي كما قاله الإمام - أن القياس يجري في الشرعيات كلها، أي يجوز التمسك به في إثبات كل حكم حتى الحدود والكفارات والرخص والتقديرات إذا وجدت شرائط القياس فيها.

(١) قوله: «فلا يجوز أن يقال... إلخ» هذا الاستدلال لأبي زيد الدبوسي من الحنفية قال: لا يجوز أن يقال جعل القتل سبباً للقصاص للزجر والردع، فينبغي أن يجب القصاص على شهود القصاص لمسيس الحاجة إلى الزجر وإن لم يتحقق القتل وهذا فاسد.

(٢) قوله: «قياس اللاتط على الزاني» أي مع الاعتراف بخروج اللاتط عن اسم الزاني.

على الجماع في إيجاب الكفارة^(١)، فإننا تعرفنا أن وصف كونه زنا لا يؤثر بل المؤثر كونه إيلاج فرج في فرج محرم قطعاً مشتهداً طبعاً.

فإن قالوا: ليس هذا بقياس^(٢)، فإن القياس أن يقال: علق الحكم بالزنا لعله كذا وهي موجودة في اللواط فيلحق به، كما يقال: ثبت التحريم في الخمر لعله الشدة، وهي موجودة في النبيذ فيضم النبيذ إلى الخمر في التحريم، ولم نغير من الخمر شيئاً، ونحن لم نبين أن الحكم ثبت للجماع ولم نعلق به، وإنما علقنا الحكم بإفساد الصوم، فتعرف الحكم الوارد شرعاً أين ورد وكيف ورد، وكذا أنتم لم تعلقوا الحكم بالزنا، وبهذا يظهر الفرق للمنصف بين تعليل الحكم وتعليل السببية، فإن تعليل الحكم تعدية له عن محله مع تقريره في محله وفي السببية، إذ قلنا علق الشرع الرجم بالزنا لعله كذا فالحقنا به غير الزنا تناقض آخر الكلام وأوله، لأن الزنا إن كان منوطاً من حيث إنه زنا فالحقنا به ما ليس بزنا أخرجنا الزنا عن كونه علة ومنوطاً، فإننا نتبين بالآخرة إن الزنا لم يكن هو السبب، بل معنى أعم منه وهو إيلاج فرج في فرج محرم، فكيف يعلل كونه منوطاً بما يخرج به عن كونه منوطاً؟ والتعليل تقرير لا يعتبر، وإنما يكون تعليلاً أن لو بقي الزنا سبباً وانضم إليه سبب آخر، كما بقي الخمر محلاً للتحريم وانضم إليه محل آخر، وذلك غير جار في الأسباب.

قلنا: هذا الطريق جار لنا في اللائط والنباش، وهو نوع إلحاق لغير المنصوص بالمنصوص بفهم العلة التي هي مناط الحكم، فيرفع النزاع إلى

(١) قوله: «في إيجاب الكفارة» أي عندكم، والمراد بالأكل الفطر به مع أن الأكل لا يسمى وقاعاً، وقد قال الأعرابي واقعت في نهار رمضان.

(٢) قوله: «فإن قالوا ليس هذا بقياس» أي: فإن حاولوا الاعتذار عما وقعوا فيه فقالوا إن هذا ليس بقياس وإنما هو استدلال على موضع الحكم بحذف الفوارق الملغاة، قلنا: «هذا الطريق... إلخ» أي: هذا لا ينفعكم، فإنه قياس من حيث المعنى لوجود شرائط القياس فيه ولا عبرة بالتسمية.

الحكم، ولا فائدة فيه أن يقول هذا بعينه جاز في الأحكام، فإن الخمر لما حرم لعللة الشدة بينا أن وصف كونه خمراً لا أثر له، والمؤثر إنما هو كونه مشتدّاً مزيلاً للعقل، كما تبين أن المؤثر في الحد إيلاج الفرج في فرج محرم، وكما جعلتم الموجب للكفارة في الجماع كونه مفسداً للصوم، فالقياس في كل موضع توسعة محل الحكم بحذف الأوصاف غير المؤثرة. وقولهم: إنا نبين بهذا أن الزنا لم يكن سبباً.

قلنا: بل هو سبب لاشتماله على المعنى المؤثر.

المنهج الثاني: أنا نعلل الحكم بالحكمة ونعدي الحكم بتعديها، كما في قوله عليه السلام: «لا يقضي القاضي بين اثنين وهو غضبان»، إنما جعل الغضب سبباً لأنه يدهش العقل ويمنع من استيفاء الفكر، وهو موجود في الجوع والعطش المفرطين، فنقيسه عليه. وكقولنا: الصبي يولى عليه لحكمة، وهي عجزه عن النظر لنفسه^(١)، فينصب الجنون سبباً قياساً على الصغر لهذه الحكمة، وبذلك اتفق عمر وعلي على قتل الجماعة بالواحد قياساً على الواحد بالواحد^(٢) للاشتراك في الحاجة إلى الردع والزجر.

وقولهم: الزجر ثمرة إنما تحصل بعد الحكم فكيف تكون علة؟ قلنا: الحاجة إلى الزجر هي العلة، لكون القتل سبباً دون نفس الزجر، والحاجة سابقة وإن تأخر الزجر، كما يقال: خرج الأمير للقاء زيد، ولقاء زيد بعد خروجه، لكن الحاجة إلى اللقاء علة باعثة على الخروج سابقة عليه^(٣).

(١) قوله: «وهي عجزه عن النظر لنفسه» أي فليس الصبا سبب الولاية لذاته بل لهذه الحكمة.

(٢) قوله: «قياساً على الواحد بالواحد» أي والشرع إنما أوجب القتل على القاتل والشريك ليس بالقاتل على الكمال.

(٣) قوله: «سابقة عليه» أي وإنما المتأخر نفس اللقاء.

وإنما المتأخر نفس اللقاء، كذلك ههنا الحاجة إلى العصمة هي الباعثة وهي متقدمة.

فصل

ويجري القياس في الكفارات والحدود، وهو قول الشافعية. وأنكره الحنفية لأن الكفارات والحدود وضعت لتكفير المآثم والزجر والردع عن المعاصي، والقدر الذي يحصل ذلك به من غير زيادة أمر استأثر الله بعلمه^(١)، وكذلك الحكم بمقدار معلوم في الصلاة والزكاة والمياه لا يعلمه إلا الله سبحانه فلم يجز الإقدام عليه بالقياس، ولأن الحد يدرأ بالشبهة والقياس لا يخلو من الشبهة.

ولنا ما تقدم في المسئلة التي قبلها من أنه يجري فيه قياس التنقيح، ولأنه حكم من أحكام الشرع عقلت علته فجرى فيه القياس كبقية الأحكام، وما ذكره يبطل بسائر الأحكام، فإنها شرعت لمصالح العباد والقياس يجري فيها، ولو ساغ ما ذكره لساغ لنفاة القياس في الجملة، ولأننا إنما نقيس إذا علمنا الأصل، ويثبت ذلك عندنا بالقياس فيصير كالتوقيف، فأما ما لا نعلمه كأعداد الركعات ونحوه فلا يجري القياس فيه.

وقولهم: إن في القياس شبهة، قلنا: يبطل بخبر الواحد والشهادة، والظاهر أنه يثبت به الحد مع وجود الاحتمال فيه.

مسئلة: والنفي على ضربين^(٢): طارئ: كبراءة الذمة من الدين^(٣)،

(١) قوله: «استأثر الله بعلمه» أي فهو غير معلوم لنا حتى يلحق به غيره بالقياس، وحيث يكون قياساً على أمر مجهول.

(٢) قوله: «النفي على ضربين... إلخ» اعلم أن النفي الطارئ ما تقدمه ثبوت، والأصلي هو ما لم يتقدمه ثبوت وقد مثل لهما المصنف.

(٣) قوله: «كبراءة الذمة من الدين» أي بعد ثبوته فيها.

فهو حكم شرعي يجري فيه قياس العلة وقياس الدلالة كالإثبات^(١)، ونفي أصلي: وهو البقاء على ما كان قبل ورد الشرع، كانتفاء صلاة سادسة، فهو منفي باستصحاب موجب العقل، فلا يجري فيه قياس العلة لأنه لا موجب له قبل ورود السمع، فليس بحكم شرعي حتى تطلب له علة شرعية^(٢)، بل هو نفي حكم الشرع ولا علة له، إنما العلة لما يتجدد، لكن يجري فيه قياس الدلالة، وهو أن يستدل بانتفاء حكم شيء على انتفائه عن مثله^(٣)، ويكون

(١) قوله: «كالإثبات» أي فهو كالإثبات الشرعي، وذلك لأن النفي الطارئ بالشرع له خواص يستدل بانتفائها على انتفائه، وآثار يستدل بوجودها على وجوده، وكذلك له علل وأسباب يعلل بها وتلحق به ما شاركه فيها.

ومثاله: أن يقول من خواص براءة الذمة من الدين أن لا يطالب بعد أدائه ولا يرتفع إلى الحاكم ولا يحبس به ولا يحال به عليه ونحو ذلك، وكل هذه الخواص موجودة فدل على وجود براءة الذمة، كما نقول من خواص المطلق جواز بيعه وهبته والتصدق والوصية به، وقد انتفت بالعين المغصوبة بالنسبة إلى الغاصب فدل على عدم ملكه لها، وثبت بالنسبة إلى المغصوب منه في الجملة فدل على ثبوت ملكه لها.

ومثال قياس العلة في النفي الطارئ أن يقال: علة براءة الذمة من دين آدمي هي أدائه، والعبادات هي دين الله تعالى، فليكن أدائها علة البراءة منها، وقد دل على صحة هذا القياس قوله عليه الصلاة والسلام: «فدين الله أحق بالقضاء».

(٢) قوله: «لأنه لا موجب له قبل ورود السمع... إلخ» بيان للفرق بين قياس الدلالة وقياس العلة في النفي الأصلي.

(٣) قوله: «وهو أن يستدل... إلخ» مثاله أن يقال: «إنما لم تجب صلاة سادسة وحج ثان في العمر لما فيه من المفسدة في نظر الشارع، وجوب صوم شهر ثان أو وجوب ستة أيام من شوال فيه مثل تلك المفسدة فينبغي أن لا تجب، فهذا قياس أحد الحكمين على الآخر في الانتفاء بالاستدلال بجامع ما اشتملا عليه من المفسدة، وقد يكون الاستدلال بعدم خواص الشيء على عدمه على قول من يقول يجري قياس العلة في النفي الأصلي، كأن يقال ترتيب الوعيد من خواص الوجوب، وهو منتف في صلاة الوتر والضحي وصوم الأيام البيض فلا تكون واجبة.

ذلك ضم دليل إلى دليل هو استصحاب الحال^(١) والله أعلم.

فصل^(٢)

قال بعض أهل العلم: يتوجه على القياس اثنا عشر سؤالاً^(٣):

(١) قوله: «هو استصحاب الحال» الضمير راجع إلى قوله: «إلى دليل» والمعنى أن يضم دليلاً إلى دليل آخر، وذلك الدليل الثاني هو استصحاب الحال.

(٢) الأسئلة الواردة على القياس:

الأسئلة جمع سؤال ومعناه هنا إما السؤال من مستفيد يقصد معرفة الحكم خالصاً مما يرد عليه، وإما من معاند يقصد قطع خصمه ورده إليه.

ثم اعلم أن من الأصوليين من لم يذكر هذه الأسئلة في أصول الفقه إحالة على 'فنها الخاص بها وهو فن الجدل، وإلى هذا ذهب الغزالي في المستصفى، ومنهم من ذكرها لأنها من مكملات القياس الذي هو من أصول الفقه، ومكمل الشيء من ذلك الشيء. ولهذه الشبهة أكثر قوم في الأصول من ذكر المنطق والعربية والأحكام الكلامية لأنها من مواده ومكملاته.

(٣) قوله: «قال بعض أهل العلم يتوجه على القياس اثنا عشر سؤالاً... إلخ» اختلف في عدد القوادح، فأوصلها ابن الحاجب وابن مفلح والفتوح في مختصر التحرير إلى خمسة وعشرين نوعاً، وقال صاحب المحصول إنها أربعة: النقض وعدم التأثير والقول بالموجب والقلب. وأوصلها الشوكاني في إرشاد الفحول إلى ثمانية وعشرين.

وحاصل الأمر أن تلك الأسئلة تنقسم في الأصل إلى ثلاثة أقسام: مطالبات وقوادح ومعارضة، لأن كلام المعترض إما أن يتضمن تسليم مقدمات الدليل أو لا، الأول المعارضة، والثاني إما أن يكون جوابه ذلك الدليل أو لا، الأول المطالبة والثاني القدح.

وقال ابن الحاجب: كلها راجعة إلى منع أو معارضة وإلا لم تسمع، وقال ابن السبكي في شرح مختصر ابن الحاجب: كلها ترجع إلى المنع لأن الكلام إذا كان مجعلاً لا يحصل غرض المستدل بتفسيره، فالمطالبة بتفسيره تستلزم منع تحقق الوصف ومنع لزوم الحكم عنه.

الاستفسار، وفساد الوضع، والمنع، والتقسيم، والمطالبة، والنقض، والقول بالموجب، والقلب، وعدم التأثير، والفرق، والمعارضة، والتركيب.

أما الاستفسار^(١) فيتوجه على المجمل^(٢)، وعلى المعارض إثبات الإجمال^(٣)، وكيفيه في إثباته بيان احتمالين في اللفظ^(٤)، ولا يلزمه بيان

-
- (١) قوله: «أما الاستفسار» هو طلب تفسير اللفظ وبيان المراد به.
- (٢) قوله: «فيتوجه على المجمل» أي إنما يسمع إذا كان في ذلك اللفظ إجمالاً أو غرابة وإلا فهو تعنت مفوت لفائدة المناظرة، إذ يأتي في كل لفظ يفسر به لفظ ويتسلسل، ولذلك قيل ما يمكن فيه الاستبهام حسن فيه الاستفهام.
- (٣) قوله: «وعلى المعارض إثبات الإجمال» أي: وبيان كونه مجملاً على المعارض، إذ الأصل عدمه، فإن وضع الألفاظ للبيان والإجمال فيه قليل جداً، وإنما البينة على مدعي خلاف الأصل، وكيفي المستدل أنه خلاف الأصل.
- (٤) قوله: «وكيفيه في إثباته بيان احتمالين... إلخ» أي يكفي المعارض في إثبات الإجمال أن يبين صحة إطلاق اللفظ على معنيين أو أكثر، ولا يكلف بيان أن المعنيين متساويان، وإن كان الإجمال لا يحصل إلا به وهو قد ادعى الإجمال فكان يجب أن يلزمه الوفاء به، لكنه اغتفر ذلك لعسره، ولو كلف ذلك لسقط الاستفسار وبقي الكلام غير مفهوم، ولم يحصل مقصود المناظرة، وأيضاً فإنه يخبر عن نفسه فكيفيه ما يدفع به ظن التعنت في حقه، ويصدق بعدالته السالمة عن المعارضة. مثاله أن يقال: بان به البطلان فيكون باطلاً، فيقال: ما معنى «بان»؟ فإنه يقال بمعنى ظهر وبمعنى انفصل، وإذا قال في المكره مختار للقتل فيقتص منه كالمكره، فيقال: ما تعني بالمختار؟ فإنه يقال للفاعل القادر والفاعل الراغب، فهذا في دعوى الإجمال، وأما الغرابة فلا تخفى، ولذلك لم يتعرض لها المصنف، ومثاله في الكلب المعلم يأكل من صيده أيل لم يرض فلا تحل فريسته كالسيد، فيقال ما الأيل وما معنى لم يرض وما الفريسة وما السيد؟
- واعلم أن المعارض مع أنه لا يكلف بيان التساوي فلو التزمه تبرعاً وقال وهما متساويان لأن التفاوت يستدعي ترجيحاً بأمر والأصل عدم المرجح لكان جيداً وفاء بما التزمه أولاً.

المساواة بينهما لأنه ليس في وسعه ذلك. وجوابه بمنع تعدد^(١) الاحتمال أو بترجيح أحدهما.

السؤال الثاني: فساد الاعتبار^(٢)، وهو أن يقول: هذا قياس يخالف نصاً

(١) قوله: «جوابه بمنع تعدد الاحتمال أو بترجيح أحدهما» أي أحد المعنيين على الآخر.

أما الأول: فهو أن يقول: لا نسلم أن لهذا اللفظ محملاً واحداً، ثم يبين ذلك عن أئمة اللغة. وأما بالعرف العام أو الخاص أو بالقرائن المضمومة معه، أو بأننا اتفقنا على أن هذا اللفظ يطلق على هذا المعنى الواحد، والأصل عدم جواز إطلاقه على غيره نفيًا للمجاز والاشتراك، فمن ادعى إطلاقه عليه فعليه الدليل.

وأما الثاني: فهو أن يبين رجحان اللفظ في أحد المحملين في أمر ما من الأمور المرجحة، إما بالنقل عن أهل اللغة أو باشتهاره في عرفهم، مثل أن يقول: لفظ المختار ظاهر فيمن لا حامل له على الفعل من خارج، وحينئذ لا يكون مجملاً، وإن أمكنه أن يبين أن صدق اللفظ على المحملين بالتواطؤ والمراد القدر المشترك بينهما نفيًا للمجاز والاشتراك كفاه أيضاً، ومتى أجاب المستدل عن سؤال الاستفسار بأحد الأجوبة المذكورة انقطع المعترض بالإضافة إلى هذا السؤال وله إيراد غيره، وإن عجز عن الجواب لزمه تفسير مراده بلفظه، بأن يقول في المثال الأول: أردت بقولي بأن المبيع ما بان به جواز الرد ظهر به ما انتهى جواز الرد، فبان الأولى بمعنى ظهر، وبان الثانية بمعنى انتفى، وبالمثال الثاني: أردت بالمختار من وقع الفعل بكسبه وقدرته ولا مانع له في بدنه وإن كان محمولاً عليه من الخارج، وفي المثال الثالث: أردت البيع أو الصوم أو الوضوء الشرعي لأنه الحقيقة كما سبق بيانه.

وقال الشيخ رشيد الدين الحواري: حق المستفسر أن يقول: أي شيء تعني بهذا الكلام؟ لأنه طلب المراد من الكلام، ولا يقول مثلاً ما القتل؟ لأن هذا صيغة استفهام، والمستدل إنما تصدى للإفحام لا للتعليم والإفهام.

(٢) قوله: «الثاني فساد الاعتبار» هو أن يكون القياس مخالفاً للنص أو الإجماع، وسمي هذا فساد الاعتبار لأن اعتبار القياس مع النص أو الإجماع اعتبار له مع دليل أقوى منه، وهو اعتبار فاسد وظلم لأنه وضع له في غير موضعه.

فيكون باطلاً^(١)، فإن الصحابة رضي الله عنهم كانوا لا يصيرون إلى قياس مع ظفرهم بالخبر، فإنهم كانوا يجتمعون لطلب الأخبار ثم بعد حصول اليأس كانوا يعدلون إلى القياس، وقد أخرج معاذ رضي الله عنه العمل به عن السنة^(٢) فصوبه النبي ﷺ.

والجواب من وجهين: أحدهما: أن يبين عدم المعارضة^(٣)، والثاني:

(١) قوله: «أن يقول هذا قياس يخالف نصاً... إلخ» مثال ما خالف نص الكتاب قولنا: يشترط تبييت النية لرمضان لأنه مفروض فلا يصح تبييته من النهار كالقضاء، فيقال: هذا فاسد الاعتبار لمخالفته نص الكتاب، وهو قوله تعالى: ﴿وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ أَعَدَّ لَهُمْ مَغْفِرَةً وَأَجْراً عَظِيماً﴾ فإنه يدل على أن كل من صام يحصل له الأجر العظيم، وذلك مستلزم للصحة، وهذا قد صام فيكون صومه صحيحاً. ومثال ما خالف السنة قولنا: لا يصح السلم في الحيوان لأنه عقد يشتمل على الغرر، فلا يصح كالسلم في المختلطات، فيقال: هذا فاسد الاعتبار لمخالفته ما روي عن النبي ﷺ أنه رخص في السلم.

ومثال ما خالف الإجماع أن يقول: لا يجوز أن يغسل الرجل زوجته لأنه يحرم النظر إليها فحرم غسلها كالأجنبية، فيقال له: هذا فاسد الاعتبار لمخالفته الإجماع السكوتي، وهو أن علياً غسل فاطمة ولم ينكر عليه، والقضية في مظنة الشهرة فكان ذلك إجماعاً.

(٢) قوله: «وقد أخرج معاذ... إلخ» أي فدل على أن رتبة القياس بعد النص، فتقديمه عليه يجب أن يكون باطلاً، وهو المراد بفساد الاعتبار. وهنا دليل آخر وهو أن الظن المستفاد من كلام صاحب الشرع أقوى من الظن المستفاد من القياس والرأي.

(٣) قوله: «والجواب عن ذلك من وجهين: أحدهما... إلخ» يعني على المستدل منع النص الذي ادعى أن القياس على خلافه، إما منع دلالة أو منع صحة. مثال الأول: أن يقول في الصوم لا نسلم أن الآية تدل على صحة الصوم بدون تبييت النية لأنها مطلقة، وقيدناها بحديث «لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل» أو يقول: إنها دلت على أن الصائم يثاب، وأنا أقول به، لكنها لا تدل على أنه لا يلزمه القضاء، والنزاع فيه، أو يقول إنها دلت على ثواب الصائم وأنا لا أسلم أن الممسك بدون تبييت النية صائم.

بيان أن القياس الذي استند إليه من قبيل ما يجب تقديمه على المعارض المذكور.

السؤال الثالث: فساد الوضع^(١)، وهو أن يبين أن الحكم المعلق على

= ومثال الثاني: أن يقول في مسألة السلم لا نسلم صحة الترخيص في السلم، وإن سلمنا فلا نسلم أن اللام فيه الاستغراق فلا يتناول الحيوان وإن صح السلم في غيره، وأما مسألة غسل الزوجة فبأن يمنع صحة ذلك عن علي، وإن سلم فلا نسلم أن ذلك اشتهر، وإن سلم فلا نسلم أن الإجماع السكوتي حجة، وإن سلم فالفرق بين علي وغيره أن فاطمة كانت زوجته في الدنيا والآخرة فالموت لم يقطع النكاح بينهما بإخبار الصادق عليه السلام، بخلاف غيرهما فإن الموت يقطع نكاحهما.

الوجه الثاني في جواب فساد الاعتبار أن يبين المستدل أن ما ذكره من القياس يستحق التقديم على النص الذي أبداه المعارض، إما لكون النص ضعيفاً فيكون القياس أولى منه، أو لكون النص عاماً فيكون القياس مخصصاً له جمعاً بين الدليلين، أو لكون مذهب المستدل يقتضي تقديم القياس على ذلك النص لكونه حنفياً يرى تقديم القياس على الخبر إذا خالف الأصول أو فيما تعم به البلوى، أو مالكيّاً يرى تقديم القياس على الخبر إذا خالفه خبر الواحد، وبالجمله للمستدل الاعتراض على النص الذي يبيده المعارض بجميع ما يعترض به على النصوص سنداً ومتناً.

تنبيه: فساد الاعتبار إنما يرد على القياس، وكذلك فساد الوضع المذكور بعد، بخلاف سؤال الاستفسار فإنه لا يختص بالقياس بل يرد على النصوص بطريق الأولى، لأن الاحتمال والغرابة تقع فيهما كما تقع في ألفاظ القياس، ومعنى فساد الاعتبار أن المعارض كأنه يقول للمستدل إنك اعتبرت ما لا يصلح أن يكون دليلاً، وإذا توجه سؤال فساد الاعتبار على المستدل انقطع مطلقاً لتجرده في دعواه عن دليل، بخلاف سؤال الاستفسار فإنه لا ينقطع مطلقاً بل بالنسبة إلى مقامه الخاص، والفرق أن النزاع هنا لفظي لا يقدح في الحكم بخلاف فساد الاعتبار فإنه قادح في عمدة الحكم وهو الدليل.

(١) قوله: «فساد الوضع» إنما سمي بذلك لأن وضع الشيء جعله في محل على هيئة أو كيفية ما، فإذا كان ذلك المحل أو تلك الهيئة لا تناسبه كان وضعه على خلاف =

العلة تقتضي العلة نقيضه، مثاله ما لو قال في النكاح بلفظ الهبة لفظ الهبة
ينعقد به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح كالإجارة، فيقال له^(١): هذا تعليق
على العلة ضد ما تقتضيه، فإن انعقاد غير النكاح به^(٢)، يقتضي انعقاد
النكاح به لا عدم الانعقاد^(٣).

وجوابه من وجهين: أحدهما أن يدفع قول الخصم أنه يقتضي
نقيض ذلك^(٤). الثاني أن يسلم ذلك^(٥)، ويبين أنه يقتضي ما ذكره من وجه آخر،

= الحكمة، وما كان على خلاف الحكمة كان فاسداً، فنقول ها هنا أن العلة إذا
اقتضت نقيض الحكم المدعى أو خلافه كان ذلك مخالفاً للحكمة، إذ من شأن العلة
أن تناسب معلولها لا أنها تخالفه، فكان ذلك فاسد الوضع بهذا الاعتبار.

(١) قوله: «فيقال» أي فيقول الحنفي هذا فاسد الوضع لأن انعقاد غير النكاح... إلخ.

(٢) قوله: «به» أي بلفظ الهبة.

(٣) قوله: «لا عدم الانعقاد» أي لأن تأثير لفظ الهبة في انعقاد غير النكاح دليل على أن
له حظاً من التأثير في انعقاد العقود، والنكاح عقد فلينعقد به كالهبة، ويلتزم عليه
الإجارة أو يفرق بينها وبين الهبة والنكاح إن أمكن.

(٤) قوله: «أحدهما أن يدفع قول الخصم... إلخ» مثاله أن يقول في مسألة الكتاب: لا
نسلم أن انعقاد الهبة بلفظها أو كون لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح يقتضي انعقاد
النكاح به. قولكم انعقاد غير النكاح يدل على قوته وتأثيره في العقود. قلنا: إنما
يدل على تأثيره فيما وضع له وهو الهبة، أما غيره فلا لوجه:

أحدها: أن تأثيره إنما يناسب أن يكون في موضوعه لإشعاره بخواصه، ودلالته
عليها بحكم الوضع والنكاح والبيع والإجارة لها خواص لا يشعر بها لفظ الهبة،
فيضعف عن إفادتها والتأثير في انعقادها به.

الوجه الثاني: أن استعمال اللفظ في غير موضوعه تجوز وهو ضعيف بالنسبة إلى
الحقيقة، والأصل عدم التجوز.

الوجه الثالث: أن قوة اللفظ وسلطانه وظهور دلالاته لما كانت في موضوعه كان
استعماله في غيره تفريقاً لقوته وكالتغريب له عن موطنه، فيضعف بذلك عن
التأثير.

(٥) قوله: «الثاني أن يسلم ذلك» هذا هو الجواب بالتسليم، وهو أن يقال: سلمنا أن =

والحكم على وفقه فيجب تقديمه لأن الأخذ بما ظهر اعتباره أولى من الأخذ بغيره، فإن ذكر الخصم لما ذكره أصلاً^(١) يشهد له بالاعتبار، فهو انتقال إلى سؤال المعارضة.

= انعقاد غير النكاح بلفظ الهبة يقتضي انعقاد النكاح به لكن اقتضاؤه لعدم انعقاده أقوى من اقتضائه لانعقاده، لأن انعقاد النكاح بلفظ الهبة يقتضي أن اللفظ مشترك بينهما أو مجاز في النكاح عن الهبة والاشتراك والمجاز خلاف الأصل، وما ذكرناه يقتضي نفيهما، وتخصيص كل عقد بلفظ هو وفق الأصل، وما وافق الأصل يكون أولى مما خالفه، وعلى هذا النمط يكون الجواب في غير المثال.

(١) قوله: «فإن ذكر الخصم لما ذكره أصلاً» يعني أن المستدل إذا علل بوصف فادعى المعارض أن ذلك الوصف يقتضي نقيض الحكم المدعى، وذكر له شاهداً بالاعتبار في اقتضاء النقيض، كان ذلك معارضة منه لدليل المستدل وانتقالاً من سؤال فاسد الوضع إلى إيراد المعارضة وهو انقطاع، فإن لم يكن انقطاعاً فهز مستقبح لكونه نشراً للكلام وانتقالاً من مقام إلى مقام.

مثاله أن يقول المستدل: لفظ الهبة ينعقد به غير النكاح فلا ينعقد به النكاح، فيقول المعارض: هذا الوصف يقتضي نقيض الحكم، إذ انعقاد غير النكاح به يقتضي انعقاده به، ويشهد لذلك أصل بالاعتبار وهو لفظ البيع حيث لا ينعقد به غير البيع، وهو السلم والإجارة، فإن هذا صار خروجاً عن خصوصية فساد الوضع إلى طريق المناقضة والمعارضة حتى صار كأنه قال للمستدل: ما ذكرته من الدليل وإن دل على ما ذكرت لكن عندي ما يعارضه ويدل على خلافه وهو لفظ البيع قد انعقد به البيع وغيره، فكذا ينبغي أن ينعقد بلفظ الهبة وغيرها، فإن سامحه المستدل ولم يؤاخذه بذلك فعليه أن يجيبه بما يجيب به المعارضة فيقول: لا نسلم أن السلم والإجارة ينعقدان بلفظ البيع حتى يجوز مثله في لفظ الهبة مع النكاح سلمناه، ولكن لا نسلم أن السلم والإجارة مغايران للبيع بل هما نوعان له، إذ البيع ينقسم إلى بيع منفعة وهي الإجارة، وإلى بيع عين موجودة أو موصوفة وهو غالب أنواعه، أو في معدومة لكنها موجودة في الذمة وهو السلم، بخلاف النكاح فإنه مغاير للهبة مختصة عنها بخواص لا يشعر بها لفظها، فحاصل المذكور ههنا في الجواب، إما منع المعارضة أو الفرق بينها وبين حكم قياس المستدل.

السؤال الرابع: المنع، ومواقفه أربعة: منع حكم الأصل، ومنع وجود ما يدعيه علة، ومنع كونه علة، ومنع وجوده في الفرع.

وقد اختلف في انقطاع المستدل عند توجه منع الحكم في الأصل، والصحيح أنه لا ينقطع، على التفصيل^(١) الذي ذكرناه.

السؤال الرابع المنع:

(١) قوله: «والصحيح أنه لا ينقطع... إلخ» أي لا ينقطع المستدل بمنع حكم الأصل على أصح الأقوال فيه وهي أربعة:

أحدها: ينقطع لأنا لو مكناه من الكلام على الأصل وإثباته بالدليل لانتشر الكلام وانتقل إلى مسألة أخرى، ولتمثل لذلك مثلاً يتضح به هذا القول والأقوال بعده، وذلك لو قال حنبلي في جلد الميتة أنه نجس فلا يظهر بالدباغ كجلد الكلب، فقال الحنفي: لا أسلم حكم الأصل وهو أن جلد الكلب لا يظهر بالدباغ، بل يظهر عندي، فشرع المستدل يقول: الدليل على أن جلد الكلب لا يظهر أنه حيوان نجس العين فلا يظهر جلده بالدباغ كجلد الخنزير، فقد خرج عن محل النزاع وهو جلد الميتة إلى غيره، وقد يتسلسل المنع مثل المعترض الحكم في جلد الخنزير والوصف في جلد الكلب فيخرج قانون النظر عن وضعه.

القول الثاني: لا ينقطع المستدل بذلك.

القول الثالث: إن كان المنع جلياً في مذهب المعترض، مشهوراً يعلمه غالب الفقهاء انقطع المستدل، وإن كان خفياً لا يعلمه إلا الأحاد والخواص لم ينقطع، والفرق أن خفاء المنع يكون عذراً له فيمكن من الاستدلال عليه ولا يحكم بانقطاعه، بخلاف المنع الجلي فإنه يعد كالمفطر إذا قاس على أصل ممنوع حيث عرض الكلام المتسلسل والانتشار.

ومن أمثلة المنع الجلي لا يقتل الحر بالعبد لل تفاوت بينهما قياساً على المسلم بالذمي، فإن ذلك ممنوع عند الخصم وهو جلي على مذهبه أنهم يقتلون المسلم بالذمي.

ومثال المنع الخفي قولنا في تعيين النية لرمضان: صوم واجب فيجب تعيين النية له كالقضاء، وقولنا في الوضوء: عبادة فيفتقر إلى النية كالتيمة، فإن المنع في ذلك خفي، إذ منع احتياج القضاء إلى النية إنما هو على مذهب زفر، وأما افتقار التيمم إلى النية فلا نعلم عندهم فيه خلافاً.

الثاني: منع وجود ما يدعيه علة في الأصل^(١)، فعند ذلك يحتاج المستدل إلى إثباته إن كان عقلياً بالاستدراج إلى أدلة العقل^(٢)، وإن كان محسوساً بالاستناد إلى شهادة الحس، وإن كان شرعياً فبدليل شرعي، وقد يقدر على ذلك بإثبات أثر أو أمر يلزمه^(٣).

= وفي هذا القول التفصيلي نظر، لأن ضبط خفاء المنع وظهوره مما يعلمه غالب الفقهاء هو وإن كان قريباً لكنه متفاوت جداً، إذ غالب الفقهاء يتفاوتون في معرفة مذهب بعضهم كما يتفاوتون في معرفة مذاهبهم، وقد يبلغ الفقيه رتبة الاجتهاد ويخفى عليه غالب مذهب غيره.

الرابع: الرجوع في ذلك إلى عرف أهل بلد المناظرة إن كانوا يعدون منع حكم الأصل انقطاعاً وانقطع وإلا فلا، إذ الجدل مراسم وحدود مصطلح عليها فينبغي الوقوف معها. واختار الأمدي وتبعه الطوفي في مختصره تفصيلاً جيداً، فقال الأمدي في جده: إن لم يكن للمستدل مدرك يعني طريقاً إلى إثبات الحكم غير القياس على الأصل الممنوع جاز ولا يكون منقطعاً بالمنع، وإن كان له مدرك غيره فإن كان المنع خفياً لم ينقطع وإلا انقطع.

(١) قوله: «الثاني منع وجود ما يدعيه علة... إلخ» اعلم أنه لو قال قائل: النبيذ مسكر فكان حراماً قياساً على الخمر، فقال المعارض لا نسلم تحريم الخمر إما جهلاً بالحكم أو عناداً، كان قوله هذا منع حكم الأصل. ولو قال لا أسلم وجود الإسكار في الخمر، كان هذا منع وجود المدعى علة في الأصل.

ولو قال لا أسلم أن الإسكار علة التحريم، كان هذا منع علية الوصف في الأصل. ولو قال: لا أسلم وجود الإسكار في النبيذ، لكان منع وجود العلة في الفرع، ففي الأصل ثلاثة منوع وفي الفرع منع واحد.

(٢) قوله: «إن كان عقلياً... إلخ» أي يشبه بالعقل ككون القتل عدواناً والشدة المطربة، فيقول المعارض: لا أسلم كون هذا القتل عدواناً وأن هذا الشراب مسكر يعرف بالعقل بدوران زوال العقل مع شربه وجوداً وعدمياً، وأما إثباته بالحس فكالقتل والغضب والسرقة فإنها أمور محسوسة، وأما إثباته بالشرع فكالطهارة والنجاسة والحل والحرمة في قولنا طاهر فجاز بيعه، أو نجس فلا يجوز بيعه، أو نحو ذلك من الأحكام الشرعية.

(٣) قوله: «وقد يقدر على ذلك بإثبات أثر أو أمر يلزمه» أي يثبت الوصف إذا منعه =

الثالث: منع كونه علة، فيحتاج إلى إثباتها بأحد الطرق التي ذكرناها^(١).

الرابع: منع وجود ما ادعاه علة في الفرع، ولا بد من بيان ذلك بطريقة.

السؤال الخامس: التقسيم^(٢)، وحقه أن يقدم على المطالبة إذ فيه

=
بدليله من حس أو عقل أو شرع كما ذكرنا، أو بالاستدلال على وجوده أو بوجود أثر من آثاره أو لازم له، وذلك كدلالة تحريم القتل على كونه عمداً لأن العمد من لوازم التحريم، ودلالة الدية على القتل لأنها من آثاره، ودلالة وجوب الحد على انتفاء الشبهة لازم لوجوب الحد، وكلحوق النسب على عدم وجوب الحد لأن لحوق النسب من آثار الوطء الذي ليس بحرام، وكدلالة فساد العقل على إسكار الشراب وعدم جواز الاستصحاب في الصلاة على النجاسة.

(١) قوله: «الثالث منع كونه علة... إلخ» هذا المنع والذي بعده يتضحان يثبتهما المستدل بطريقتهما كما ثبت فيما تقدم من أدلة إثبات كون الوصف علة وهي: النص والإجماع والاستنباط بالمناسبة والسبر والدوران ونحو ذلك، وفيما تقدم أيضاً من دليل وجود العلة في الفرع من إلغاء الفارق وهو تنقيح المناط ونحوه، فلو قال المستدل: النبيذ مسكر فحرم كالخمر، فقال المعارض: لا نسلم أن الإسكار علة ولا أنه موجود في النبيذ، لكان المستدل أن يقول: الدليل على أن الإسكار علة التحريم أنه مناسب له لإفضائه إلى مصلحة صيانة العقول عن الفساد، ولأن تحريم الخمر إما لكونه مائعاً، أو لقذفه بالزبد، أو لكونه من العنب، أو لكونه مسكراً، والأوصاف كلها طردية إلا الإسكار فكان هو العلة، وهو موجود في النبيذ بدليل الوجدان والعقل، فإن الشارب له يجد النشاط وغروب العقل وديبب الأعضاء، وكذلك يرى زوال العقل يدور معه وجوداً وعدمًا وذلك دليل كونه مسكراً.

(٢) قوله: «التقسيم» هو ترديد اللفظ بين احتمالين مستويين واختصاص كل احتمال باعتراض مخالف للاعتراض على الآخر، وإلا فلو كان اللفظ في أحد الاحتمالين أظهر منه في الآخر وجب تنزيل اللفظ عليه، ولو اشترك الاحتمالان في اعتراض واحد لم يكن للتقسيم معنى، وهذا هو الذي أراده المصنف، لكن لم يفصح به غاية الإفصاح، ومثاله ما يأتي قريباً.

منع^(١)، والمطالبة تسليم محض^(٢)، والمنع بعد التسليم غير مقبول، إذ هو رجوع عن ما اعترف به، والتسليم بعد المنع يقبل لأنه اعتراف بما أنكر فيقبل لأنه علته، والإنكار بعد الاعتراف له فلا يقبل ويشترط لصحته شرطان:

أحدهما: أن يكون ما ذكره المستدل منقسماً إلى ما يمنع ويسلم^(٣).

(١) قوله: «منع» أي لوجود العلة.

(٢) قوله: «والمطالبة تسليم محض» لأن قول المعارض ما الدليل على أن الوصف الذي ذكرته وهو علة الحكم الذي ادعيته يتضمن تسليم وجود الوصف المذكور، وإذا كان التقسيم منعاً للعلة والمطالبة تتضمن تسليمها فالتسليم مقبول بعد المنع، بخلاف العكس وهو المنع بعد التسليم، لأنه إنكار لما اعترف به وهو غير مقبول. مثاله لو قال المستدل: الأرز مكيل فحرم فيه التفاضل كالبر، فقال المعارض: لا أسلم أن الكيل علة في الأصل لأن علة الربا فيه إما الكيل أو الطعم أو القوت ولا شيء من ذلك يصلح علة، وقرر ذلك بدليله عنده ثم قال: سلمت أن البر مشتمل على علة الربا لكن لم قلت أن الكيل هو العلة؟ فإذا جريت على هذا كان صحيحاً لأنه تسليم بعد منع ورجوع عن النزاع في وجود الوصف، ولو قال أولاً: لم قلت أن الكيل علة؟ ثم قال بعد ذلك العلة إما الكيل أو الطعم أو القوت ولا شيء من ذلك علة لم يصح، لأن سؤاله عن دليل عليه الكيل تسليم لوجوده وصلاحيته العلة، وإنكاره بعد ذلك صلاحيته للتعليل إنكار لما سلمه. وهذا شرح ما اختاره المصنف من أن حق التقسيم التقديم على المطالبة، واختار الطوفي أنه لا تنافي بين التقسيم والمطالبة حتى يكون إيراد التقسيم بعدها إنكاراً بعد اعتراف، إذ حاصل التقسيم هو إنكار وجود علة المستدل في الأصل، وذلك لا ينافي قول المعارض ما الدليل على أن ما ذكرته علة؟

(٣) قوله: «ويشترط لصحته شرطان: أحدهما أن يكون ما ذكره المستدل منقسماً إلى ما يمنع ويسلم» أي مما يصح انقسامه إلى ما يجوز منعه وتسليمه، قال العضد في شرح المختصر الحاجبي: حقيقة التقسيم أن يكون اللفظ متردداً بين أمرين: أحدهما ممنوع فيمنعه إما مع السكوت عن الآخر لأنه لا يضره أو مع التعرض لتسليمه أو لأنه لا يضره. وهذا السؤال لا يختص بحكم الأصل بل كما يجري فيه =

فلو أورد ذلك بذكر زيادة في الدليل على ما ذكره المستدل فلا يصح^(١)، لأنه يمهد لنفسه شيئاً ثم يوجه الاعتراض، فحينئذ يكون مناظراً مع نفسه لا مع خصمه.

= يجري في جميع المقدمات التي تقبل المنع، وقد منع قوم من قبول هذا السؤال لأن إبطال أحد محتملي كلام المستدل لا يكون إبطاً له إذ لعله غير مراده، والمختار قبوله إذ به يتعين مراده، وربما لا يمكنه تميم الدليل به، وله مدخل في هدم الدليل والتضييق على المستدل، وللقبول شرط وهو أن يكون منعاً لما يلزم المستدل بيانه، مثاله في الصحيح الحاضر إذا فقد الماء وجد سبب وجود التيمم وهو تعذر الماء فيجوز التيمم، فيقول المعترض: ما المراد بتعذر الماء؟ شئت أن تعذر الماء مطلقاً سبب، أو إن تعذر الماء في السفر أو المرض؟ سبب الأول ممنوع وحاصله أنه منع بعد تقسيم فيأتي فيه ما ذكر في صريح المنع من الأبحاث من كونه مقبولاً وقطعاً، وكيفية الجواب عنه مثال آخر أن يقول في مسألة الملتجئ إلى الحرم القتل العمد العدوان سبب للقصاص، فيقول المعترض متى هو سبب؟ أمع مانع الالتجاء إلى الحرم أو دونه؟ الأول ممنوع وإنما لم يقبل لأن حاصله أن الالتجاء إلى الحرم مانع من القصاص فكان مطالبة ببيان عدم كونه مانعاً، والمستدل لا يلزمه بيان عدم المانع فإن الدليل ما لو جرد النظر إليه أفاد الظن، إنما بيان كونه مانعاً على المعترض وكفي المستدل أن الأصل عدم المانع.

(١) قوله: «فلو أورد ذلك بذكر زيادة في الدليل على ما ذكره المستدل ... إلخ» بيانه: أن المعترض لا يورد في التقسيم زيادة على ما ذكره المستدل في دليله، فإن زاد في التقسيم على ما ذكره المستدل لم يصح لأنه حينئذ يكون مناظراً لنفسه لا للمستدل، حيث ذكر ما لم يذكره المستدل وجعل يتكلم عليه، وإنما وظيفة المعترض هدم ما يبينه لا بناء زيادة عليه، مثال ذلك أن يقول الحنفي في قتل الحر بالعبد قتل عمد عدوان فأوجب القصاص قياساً على الحر بالحر، فيقال له: قتل عمد عدوان في رقيق أو غير رقيق، وكذا إذا قال في مسألة إجبار البكر البالغة أنها عاقلة بالغة فلا تجبر على نكاح الرجل، فيقال عاقلة بالغة وهي بكر أو ليست ببكر. فهذا تقسيم مردود لأن دليل المستدل لم يتعرض للرقيق في المثال الأول ولا للبكر في المثال الثاني وجوداً ولا عدماً، فذكر المعترض له تقويل للمستدل ما لم يقل أو إعراض عن مناظرته إلى مناظرة المعترض نفسه كما ذكرنا، أو جهل منه بطريق المناظرة، وأياً ما كان يبطل التقسيم.

الثاني: أن يكون حاصراً لجميع الأقسام^(١)، فإنه إذا لم يكن حاصراً فللمستدل أن يبين أن مورده غير ما عينه المستدل بالذكر^(٢)، فعند ذلك يندفع، وطريق المعترض في صيانة تقسيمه عن هذا الدفع أن يقول عند التقسيم: إن عينت به هذا المحتمل فمسلم^(٣) والمطالبة متوجهة، وإن عينت به ما عداه فممنوع.

(١) قوله: «الثاني أن يكون حاصراً لجميع الأقسام» أي فإن لم يكن حاصراً لم يصح التقسيم لجواز أن ينهض القسم الباقي الخارج عن الأقسام التي ذكرها المعترض بفرض المستدل، وحينئذ ينقطع المعترض ولذلك أمثلة: منها أن يقول هذا العدد إما أن يكون مساوياً لهذا العدد أو أقل منه، فيقول المستدل لا هذا ولا هذا بل يكون أكثر وهو مرادي.

ومنها أن يقول: فعل مأمور به فيكون مجزئاً، فيقول المعترض مأمور به على وجه الفرض أو على وجه الإباحة؟ فيقول لا هذا ولا هذا بل على وجه الندب أو الوجوب إن كان ممن يفرق بين الفرض والواجب.

ومنها أن يقول الحنبلي: الوتر ليس بفرض لأنه إما فرض أو نفل، فالأول باطل فتعين الثاني، فيقول الحنفي لا فرض ولا نفل بل واجب.

ومنها أن يقول في الحرة البالغة تلي عقد النكاح لأنها عاقلة فصح منها التصرف للمصلحة كالرجل، فيقال له: ما تعني بالعقل؟ التجربة أو كمال الرأي وحسن السيرة؟ الأول ممنوع والثاني مسلم، فيقول لا هذا ولا هذا بل المراد به قوة غريزية يتأتى بها درك المصالح والمفاسد.

(٢) قوله: «فإنه إذا لم يكن حاصراً فللمستدل أن يبين... إلخ» أي: ومن شروط صحة التقسيم أن لا يورد المعترض في التقسيم زيادة على ما ذكره المستدل في دليله، فإن زاد في التقسيم على ما ذكره المستدل لم يصح لأنه حينئذ يكون مناظراً لنفسه لا للمستدل، حيث ذكر ما لم يذكره المستدل وجعل يتكلم عليه، وإنما وظيفة المعترض هدم ما يبنيه لا بناء زيادة عليه، وقد بينا أمثلة ذلك عند الكلام على قوله: فلو أورد ذلك... إلخ.

(٣) قوله: «وطريق المعترض في صيانة تقسيمه... إلخ» بيانه: أنه إذا توجه سؤال التقسيم للمستدل في دفعه وجوه:

أحدها: أن يبين فسادَه بانتفاء شروطه أو بعضها فيقول مثلاً: لا أسلم أن لفظي =

وذكر قوم إن من شرط صحته أن يكون الاحتمال في الأقسام على السواء، لكن يكفيه بيان الاحتمالات ولا يلزمه بيان المساواة لكونه غير مقدور عليه، وإنه إذا بين المستدل ظهور اللفظ في مجمل إما بحكم الوضع وإما بحكم العرف وإما بقرينة وجدت فسد التقسيم.

قال: ولو لم يكن اللفظ مشهوراً في أحدهما للمستدل أن يبين ظهوره بأن يقول للمعترض سلمت أن اللفظ غير ظاهر في غير هذا المحتمل، ولا بد للمعترض من تسليم ذلك ضرورة صحة تقسيمه، فإن شرطه تساوي الاحتمالات، وأنا أسلم ذلك أيضاً فيلزم أن يكون ظاهراً في الاحتمال الذي عنيته ضرورة نفي الاشتراك فإنه على خلاف الأصل، ويمكن أن يمنع أن تساوي الاحتمالات شرط، إذ لا حرج على المستدل أن يفسر كلامه بما يحتمله^(١)، وإن كان الظاهر خلافه، فكذلك لا حرج على المقسم في تقسيمه إلى ما يمكن المستدل أن يفسر كلامه به.

= يحتمل ما ذكرت من التقسيم، أو لا أسلم أن تقسيمك حاصر، بل هناك قسم آخر هو مرادي، أو إنك زدت في تقسيمك على ما ذكرت، فأنت تناظر نفسك ولا يلزمني جوابك.

الثاني: أن يبين ظهوره في بعض احتمالات التقسيم بالوضع أو عرف الاستعمال لغة أو عرفاً أو شرعاً، أو بقرينة، وإذا بان ظهوره في بعض الاحتمالات وجب تنزيل اللفظ عليه.

الثالث: أن يبين إن ما قسم المعترض إليه اللفظ متحد ولكنه وهم في اعتقاد التعدد، أو أن الأقسام كلها مرادة له بناء على أن لفظه دل عليها بالتواطؤ، وأمثلة هذا تظهر في محل النظر بما يستشعره المستدل ويحتمل من شاهد الحال.

(١) قوله: «ويمكن أن يمنع أن تساوي الاحتمالات شرط... إلخ» إن وما بعدها في تأويل مصدر فاعل يمنع أي ويمكنه أن يمنع شرطية تساوي الاحتمالات في هذا النوع أو أن يمنع كون تساوي الاحتمالات شرطاً.

وجواب التقسيم من حيث الجدول، بدفع انقسام الكلام أو بيان ظهور أحد الاحتمالين أو ببيان أن الكلام غير منحصر في الأقسام المذكورة^(١)، وإن اختار الجواب الفقهي فأمكنه الدلالة على المنع واختيار القسم المسلم فالأحسن اختيار القسم المسلم لأنه يستغني عن الدلالة على المنع، وإن اختار القسم الآخر جاز فإن فيه تكثيراً للفقهاء، وإن لم يقدر إلا على سلوك أحد الطريقتين فليختره.

القسم السادس في السؤال: المطالبة، وهي طلب المستدل بذكر ما يدل على أن ما جعله جامعاً هو العلة^(٢)، وهو المنع الثالث في المعنى^(٣)، وفيه تسليم وجود العلة في الفرع وفي الأصل^(٤)، وتسليم الحكم.

(١) قوله: «وجواب التقسيم... إلخ» قد مر بك فيما تقدم أمثلة ذلك فتفطن وقس عليها.

(٢) قوله: «طلب المستدل... إلخ» أي أن يطلب المعارض من المستدل الدليل على أن الوصف الذي جعله جامعاً بين الأصل والفرع علة، كقوله فيما إذا قال مسكر فكان حراماً كالخمر أو مكيل فحرم فيه التفاضل كالبر، لم قلت إن الإسكار علة التحريم؟ وإن الكيل علة الربا؟ ولم قلت إن التبديل علة القتل؟ فيما إذا قال في المرأة إنسان بدل دينه فقتل كالرجل.

(٣) قوله: «وهو المنع الثالث في المعنى» أشار بالمنع الثالث إلى ثالث أنواع المنع التي ذكرها آنفاً. ومعنى كونها ثالث المنوع أن الجواب عنها هو عين الجواب المذكور في المنع الثالث لا أنها الثالث بعينه، وهو الدليل عليّ عليته بما سبق من نص أو إجماع أو استنباط، وسيأتي بيانه بعد.

وقد منع قوم من قبول سؤال المطالبة واحتجوا عليه بما لا حاصل له، والدليل على قبوله أن المستدل إما أن لا يعتقد عليه الوصف فيحرم عليه ذكره ولا يصح الإلحاق به، وإما أن يعتقد عليته، فإما تحكماً بغير دليل فلا يقبل أو بدليل فيجب إبداءه ليحصل به الفائدة ويلزم الانقياد.

(٤) قوله: «وفيه تسليم وجود العلة في الفرع... إلخ» أي إن سؤال المطالبة يتضمن وجود العلة، أي الوصف في الفرع وفي الأصل، ويتضمن تسليم الحكم، أما تضمينه تسليم الوصف في الفرع والأصل فلا لأنه يسأل عن عليته وهو كونه علة، =

وجواب ذلك بيان كونه علة بأحد الطرق التي ذكرناها.

القسم السابع: في السؤال النقض^(١)، ومعناه إبداء العلة بدون الحكم^(٢)، أي أن لا تكون العلة مطابقة للحكم، وقد ذكرنا الخلاف في كونه مفسداً للعلة فيما مضى^(٣)، ورجحنا قول من قال بصحة النقض،

= وذلك فرع على تحقيق الوصف في نفسه في الأصل والفرع، إذ لو لم يكن ذلك لكان منعه وجود الوصف أولى به وأجدى عليه، ولأنه قد سبق في سؤال المنع أنه ينقسم إلى أربعة أقسام: منع حكم الأصل، ثم منع وجود الوصف فيه، ثم منع كونه علة، ثم منع وجوده في الفرع.

وصورة إيرادها في قولنا النبيذ مسكر فكان حراماً كالخمر، أن يقال: لا نسلم تحريم الخمر، ثم لا نسلم وجود الإسكار فيه ثم لا نسلم كونه علة، وهذا سؤال المطالبة وهو ثالث المنوع، والعادة أن المعارض يبتدىء بالمنوع أول أول، فلا ينتقل إلى منع إلا وقد سلم الذي قبله انقطاعاً أو تنزلاً، وقد علم أن قبل سؤال المطالبة منعين فيتضمن إيراده تسليمها، وبعده منع سؤال المطالبة فرع عليه فيتضمن تسليمه أيضاً كما تقرر.

وأما تضمنه تسليم الحكم فكتسليم تحريم الخمر والربا ووجود القتل في الأمثلة المتقدمة، وقد بينا فيما سبق أن العلة فرع الحكم في الأصل لاستنباطها منه، والحكم أصل لها، فمنازعة المعارض في الفرع الذي هو العلة يشعر بتسليم الأصل الذي هو الحكم، إذ لو لم يكن تسليمها له لكان منعه أولى وأجدى على المعارض.

(١) اعلم أن استعمال النقض في المعاني والعلة والوضوء والرأي ونحوها، وإنما مجاز حقيقته في البناء، واستعمل في المعاني بعلاقة الإبطال ويعتبر الوضع، فإن ذلك مشترك بين البناء والمعنى المنقوض.

(٢) قوله: «ومعناه إبداء العلة بدون الحكم» مثاله أن يقال في مسألة النباش سرق نصاباً كاملاً من حرز مثله فيجب عليه القطع كسارق مال الحي، فيقال هذا ينتقض بالوالد يسرق مال ولده، وصاحب الدين يسرق مال مديونه، فإن الوصف موجود فيهما ولا يقطعان، ففي هذا المثال أبدت العلة لكن الحكم لم يترتب عليها.

(٣) قوله: «وقد ذكرنا الخلاف... إلخ» أي في مسألة تخصيص العلة.

واختلف في وجوب الاحتراز في الدليل عن صورة النقص، والأليق وجوب الاحتراز^(١)، فإنه أقرب إلى الضبط وأجمع لنشر الكلام، وهو هين، ثم للمستدل في دفع النقص طرق أربعة منها: منع وجود العلة أو الحكم في صورة النقص^(٢)، وليس للمعترض أن يدل عليه^(٣)، إذ فيه نقل الكلام إلى

(١) قوله: «واختلف في وجوب الاحتراز في الدليل... إلخ» مثال الاحتراز أن يقول في المثال السابق سرق نصاباً كاملاً من حرز مثله وليس أباً ولا مديوناً للمسروق منه فيلزمه القطع وقس عليه.

ثم اعلم أنه لا نزاع في استحباب هذا الاحتراز وإنما النزاع في وجوبه، فمن لم يوجبه يقول: أن النقص سؤال خارج عن القياس فلا يجب إدخاله في صلب القياس، بل إذا أورده المعترض لزم جوابه بما يدفعه كسائر الأسئلة، ولأن فيه تنبيهاً للمعترض على موضع النقص، وفي ذلك نشر الكلام وتبديده وهو خلاف المطلوب من المناظرة. ومن أوجبه قال: لأن فيه حسم مادة الشغب وانتشار الكلام وسداً لبابه فكان واجباً لما فيه من صيانة الكلام عن التبديل.

وللقولين اتجاه، وهذا الاحتراز أصح، والجواب عن الأول: أن سؤال النقص وإن كان خارجاً عن القياس إلا أن المقتضي والمصحح له خلل في طلب القياس فوجب الاعتناء بسده، كسجود السهو مع الصلاة.

وقولهم: فيه تنبيه للمعترض على موضع النقص، قلنا: فإذا كان كذلك فلا يقدح في وجوب الاحتراز لأن المناظرة المشروعة مقام عدل وإنصاف يجب على الإنسان أن يتكلم فيه له وعليه متوخياً للحق، وإنما يصلح أن يكون ما ذكره مانعاً من الاحتراز أن لو كان المقصود من المناظرة غلبة الخصم بالمخادعة وتخيل ما لا حقيقة له وليس الأمر كذلك، وما ذكرناه في المثال من الاحتراز عن صورة النقص أحسن لما فيه من جمع الكلام وصيانتة عن النقص والنشر فكان واجباً عملاً بمقتضى الأمر به.

(٢) قوله: «منها منع وجود العلة أو الحكم في صورة النقص» هذان طريقان من طرق النقص، أي لأن النقص إنما يتحقق بوجود العلة وتخلف الحكم عنها، فإذا منع وجود العلة لم يتحقق النقص، ثم يقول إنما تخلف الحكم في الصورة المذكورة لعدم علته فهو يدل على صحة علتي عكساً، وهو انتفاء الحكم لانتفائها. مثاله: أن يقول الحنفي في قتل المسلم بالذمي قتل عمد عدوان فيجب القصاص =

مسئلة أخرى، وتصدي المعترض لمنصب الاستدلال، وكل واحد منها على خلاف ما يقتضيه جمع الكلام، فإن قال المستدل لا أعرف الرواية فيها كفى ذلك في دفع النقض، لأن كون هذه المسئلة من مذهبه مشكوك فيه^(١)، فلا يترك ما قام الدليل على صحته لأمر مشكوك فيه.

الثالث^(٢): أن يبين في الموضع الذي تخلف الحكم فيه ما يصلح مستنداً لذلك من فوات شرط أو وجود مانع^(٣)، ليظن استناد تخلف الحكم إليه^(٤)، فيبقى الظن المستفاد من الدليل بحاله، ويكفيه أن يبين في صورة

= كما في المسلم بالمسلم، فيقال: ينتقض بقتل المعاهد فإنه قتل عمد عدوان ولا يقتل به المسلم، فيقول: لا أسلم أنه عدوان فيندفع النقض بذلك إن ثبت له. (٣) قوله: «وليس للمعترض أن يدل عليه» أي على وجود العلة في صورة النقض. وحاصل ما علل به هذا القول أن المعترض يصير مستدلاً، والمستدل معترضاً فتقلب قاعدة النظر، كما لو قال المعترض في الصورة المذكورة آنفاً أنه قتل بخفرك لذمة الإسلام، وكلما كان مخفراً لذمة الإسلام يفضي إلى ما ذكرناه.

* * *

(١) قوله: «لأن كون هذه المسئلة من مذهبه مشكوك فيه» أي أن المستدل إذا لم يعرف الرواية في صورة النقض احتمال أن يكون الحكم فيها على وفق العلة فلا يرد النقض، واحتمل أن يكون على خلافها فيرد، وإذا احتمل وروده وعدم وروده وعلة القياس صحيحة بأحد الطرق الصحيحة للعلة فلا يبطل بأمر متردد فيه. (٢) قوله: «الثالث» أي من الأجوبة عن النقض.

(٣) قوله: «أن يبين في الموضع... إلخ» مثاله: ما إذا أورد المعترض قتل الوالد ولده على علة القتل العمد العدوان، فقال المستدل: تخلف الحكم لمانع الأبوة، وإذا قال المستدل: سرق نصاباً كاملاً ولا شبهة له فيه فقطع، فأورد المعترض السرقة من غير حرز، فقال المستدل: لانتفاء شرط وهو الحرز، وكما إذا قال: نصاب كامل حال عليه الحول فوجبت فيه الزكاة كالمضروب، فأورد المعترض مال الصبي والمجنون والمديون، فيقول المستدل: مال الصبي والمجنون فوات فيه شرط التكليف تغلياً بمعنى العبادة فيه عند الحنفي، ومال المديون وجد فيه مانع الدين فلذلك تخلف الحكم في هذه الصور.

(٤) قوله: «ليظن... إلخ» تعليل لقوله: «أن يبين... إلخ» وقوله: «ما يصلح» مفعول =

النقض معنى يناسب انتفاء الحكم أو فوات أمر يناسب الاشتراط^(١)، فإن الغالب اعتبار المصالح والمفاسد، ولا يعتبر قول من قال: لا بد أن يبين وجود المانع أو فوات الشرط في صورة النقض^(٢)، ولا يثبت ذلك ما لم

= يبين، أي أن يبين مستنده الذي استند عليه لنقض كلام خصمه بأن يقول: انتقض تعليقك لفوات شرط كذا أو لوجود مانع يمنع من ثبوت الحكم، وذلك المانع كذا، وما ذلك إلا ليظن أن استناد تخلف الحكم إنما كان لفقدان ذلك الشرط أو لتخلف ذلك المانع، ويبقى الظن المستفاد من الدليل بحاله، فإذا قال المستدل: سرق نصاباً كاملاً ولا شبهة له فيه فقطع، فنقضه المعترض انتفى شرط من دليلك وهو الحرز، فهنا قد بطل الظن الذي بنى عليه المستدل القطع وبقي الحكم المستفاد من الدليل بعد ضم الشرط إليه بأن يقال: سرق نصاباً كاملاً من حرز مثله ولا شبهة فيه.

(١) قوله: «ويكفيه أن يبين في صورة النقض... إلخ» أي يكفي المستدل أن يبين وجود معارض في محل النقض اقتضى نقيض الحكم، كنفى الوجوب للوجوب أو خلافه كالحرمة للوجوب، وذلك إما لتحصيل مصلحة أو دفع مفسدة، أما تحصيل المصلحة فكما في العرايا إذا أوردت على الربويات لعموم الحاجة إلى الرطب والتمر، وقد لا يكون عندهم ثمن آخر، وكضرب الدية على العاقلة إذا أورد على الزجر بشرع الدية لمصلحة أولياء المقتول مع عدم تحميل القاتل ما لم يقصد به القتل، وكون أوليائه يغنمون بكونه مقتولاً فليغرموا بكونه قاتلاً، ولذلك قال عليه الصلاة والسلام: «ما لك غنمه فعليك غرمه».

وأما دفع المفسدة فكتعليل حرمة أكل الميتة بقذارتها، فإذا أورد أن المضطر داخل في التحريم قيل إنما لم يكن داخلاً لدفع مفسدة هلاك النفس وهو أعظم من كل مستقذر.

(٢) قوله: «ولا يعتبر قول من قال لا بد أن يبين وجود المانع... إلخ» هذا وارد على قوله: «ويكفيه أن يبين... إلخ» بيانه: أن هذا القائل قال: لا بد في صورة النقض أن يبين وجود المانع أو فوات الشرط، كأن يقول مثلاً يجب القصاص في القتل العمد العدوان ما لم يكن القاتل والدأ للمقتول، فهذا بيان وجود المانع، أو أن يقول في بيان فوات الشرط: شرط القطع أن يسرق نصاباً كاملاً من غير حرزه، فإذا قال ذلك كان ثبوت المقتضي وهو: القصاص في المثال الأول والقطع في =

يوجد المقتضى، ولا يثبت كونه مقتضياً ما لم يثبت المانع فيفضي إلى الدور، لأننا نقول كونه مناسباً معتبراً يدل على كونه مقتضياً، وإنما ترك لمعارضة تخلف الحكم، فإذا ظهر ما يصلح مستنداً له وجب إحالة الحكم عليه وبقي الظن الأول بحاله، ولو أبدى النقض على أصل المستدل فيلزمه الاعتذار عنه^(١)، ويكفيه في ذلك أمر يوافق أصله،

= المثال الثاني متوقفاً على ثبوت المانع، وثبوت المانع متوقفاً على ثبوت المقتضى فيلزم الدور.

وحاصل الجواب: أن لا دور هنا لأن بيان كونه مناسباً معتبراً يدل على كونه مقتضياً، فهلاك النفس مثلاً في صورة الاضطراب مناسب يعتبره الشرع، وإذا كان كذلك دل على كونه مقتضياً لحل الأكل، وكذلك حصول المصلحة في العرايا أمر مناسب معتبر شرعاً يدل على جواز استثنائه من قاعدة الربا وإنما ترك ذكر المانع أو الشرط لأنه عارضه تخلف الحكم عنه، فإذا ظهر بعد ذلك ما يصلح أن يكون مستنداً له وجب إحالة الحكم على ذلك المستند وبقي الظن الأول بحاله.

(١) قوله: «ولو أبدى النقض على أصل المستدل... إلخ» أراد بذلك أن النقض من المعارض إما أن يتوجه إلى أصل خصمه المستدل، أو إلى أصل نفس المعارض، فإن كان النقض متوجهاً إلى أصل المستدل لزمه الجواب والاعتذار باختصاص النقض بمذهبه، فبدون الجواب عنه يتبين فساد، كما إذا قال الحنفي في قتل المسلم بالذمي أنه قتل عمد عدوان فيوجب القصاص قياساً على المسلم بالمسلم، فيقول الحنبلي هذا ينتقض على أصلك بما إذا قتله بالمثل، فإن الأوصاف موجودة والقصاص متف عندك فله أن يعتذر عنه بأدنى عذر يليق بمذهبه ولا يعترض عليه فيه لأنه أعرف بمأخذه، مثل أن يقول: ليس ذلك قتلاً وليس ذلك عمداً أو ما شاء من كلامهم.

وإن كان النقض متوجهاً من المعارض إلى أصل نفسه بأن قال: هذا الوصف لم يطرد على أصلي فكيف يلزمني؟ لم يصح، أي لم يقدح في علة المستدل ولم يلزمه العذر عنه، وذلك كما إذا قال الحنبلي: لا يقتل المسلم بالذمي لأنه كافر فلا يقتل به المسلم قياساً على الحربي، فقال الحنفي: هذا الوصف لا يطرد على أصلي إذ هو باطل بالمعاهد، فإنه كافر ويقتل به المسلم عندي، وكذا لو قال الحنبلي: يقطع النباش لأنه سارق، فقال الحنفي: هذا باطل على أصلي بسارق =

وإن أبداه على أصل نفسه وقال هذا الوصف لم يطرد على أصلي فكيف يلزمني اتباعه؟ لم يصح، فإن المستدل إذا أثبت أن ما ذكره مقتضى للحكم نظراً إلى الدليل لزم خصمه الانقياد إليه والعمل بمقتضاه في جميع الصور، وكان حجة عليه في صورة النقض كما هو حجة في المسئلة التي هما فيها، فإن ما ذكره في الدليل على كونه علة مغلب للظن إنما يترك لمعارض، ولا تقبل معارضة الخصم بأصل نفسه.

الرابع: في دفع النقض، أن يبين كونه مستثنى عن القاعدة بكونه على خلاف الأصلين على ما مر^(١)، ولو قال المعارض: ما ذكرته من الدليل على

= الأشياء الرطبة، فإنه سارق ولا يجب قطعه عندي، وإذا كان وصفك أيها المستدل غير مطرد عندي فلا يلزمني، فهذا لا يسمع على الصحيح فإن المستدل إذا أثبت أن ما ذكره من الكفر في مسألة المسلم بالذمي، والسرقه في مسألة النباش نظراً إلى الدليل لزم خصمه الانقياد والرجوع إليه والعمل بمقتضاه في سائر الصور، وكان حجة عليه في صورة النقض، كما أنه حجة عليه في محل النزاع أي في المسئلة التي هما فيها وتقريره: أن للمستدل أن يقول: العلة في صورة النزاع وهو قطع النباش، وصورة النقض وهو القطع بسرقة الأشياء الرطبة، فالوصف الذي ذكرته حجة عليك في الموضعين، فإن كان عندك قادح في نفس العلة فأبد، أما كونها لا تطرد على أصلك فلا يلزمني، إذ هذا حمل لي على مذهبك بالقوة.

(١) قوله: «الرابع في دفع النقض أن يبين... إلخ» أي أن يبين المستدل أن صورة النقض واردة على مذهبه ومذهب خصمه فهي مستثناة، كما إذا قال المستدل: مكيل فحرم فيه التفاضل، فأورد المعارض العرايا إذ هي مكيل وقد جاز فيه التفاضل بينه وبين الثمر المبيع به على وجه الأرض، فيقول المستدل: هذا وارد عليك وعلي جميعاً، فليس بطلان مذهبي به أولى من بطلان مذهبك. تنبيه: زاد العلامة النيلي في شرح جدل الشريف المراغي طريقاً خامساً في دفع النقض فقال: هو أن يقول المستدل هذه العلة منصوصة فهي مؤثرة بالنص فلا يرد عليها نقض، كقوله تعالى: ﴿والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما﴾ إذا علل بالسرقه في مسألة النباش وغيره فأورد عليه بعض النقوض المذكورة، وكذلك علة العرايا منصوصة فلا يؤثر فيها النقض بالعرايا.

كونه علة موجود في صورة النقض، فهذا نقض لدليل العلة لا لنفس العلة^(١)، فيكون انتقالاً من سؤال إلى سؤال، ويكفي المستدل في ذلك أدنى دليل يليق بأصله.

(١) قوله: «ولو قال المعترض ما ذكرته من الدليل على كونه علة موجود في صورة النقض... إلخ» معناه: أنه إذا نقض المعترض علة المستدل بصورة، فأجاب المستدل عن ذلك بأحد الأجوبة المتقدمة، إما منع العلة أو الحكم في صورة النقض، أو ورود النقض على المذهبين، أو غير ذلك، فقال المعترض: الدليل الذي دل على أن وصفك الذي عللت به في محل النزاع علة موجودة في صورة النقض، فيلزمك الإقرار بثبوت الحكم فيها عملاً بوجود الوصف المقتضي له، لكنك لم تقل به فيلزمك النقض.

مثاله: أن يقول الحنفي في قتل المسلم بالذمي: قتل عمد عدوان فأوجب القصاص كقتل المسلم، فيقول الحنبلي: لا أسلم أن قتل الذمي عدوان، فيقول الحنفي: الدليل على أن قتل الذمي عدوان أنه معصوم بعد الإسلام، وكل من كان معصوماً بعصمة الإسلام فقتله عدوان، فيقول المعترض: دليل العدوانية في قتل الذمي موجود في قتل المعاهد، فليكن عدواناً يجب به القصاص على المسلم، فهذا نقض لدليل العلة لا لنفس العلة فلا يسمع لأنه انتقال.

وبيانه: أن الكلام أولاً كان في نقض وجوب قتل المسلم بالذمي بعدم وجوب قتله بالمعاهد مع اشتراكهما في العلة وهو نقض للحكم، والكلام الآن في كونه إخفار ذمة الإسلام بقتل الذمي عدواناً عليه بكون الإخفار المذكور بقتل المعاهد ليس عدواناً عليه، وهو نقض لدليل العلة كما ذكر، فقد انتقل من النقض لعللة الحكم إلى النقض لدليل علة الحكم، فهو شبيه بما إذا انتقل عن محل النزاع إلى إثبات الحكم في صورة النقض، فكأنه قال: يلزمك أن تعترف بالعدوانية في صورة النقض لوجود دليلها الذي اعتمدت عليه في محل النزاع، فهذا بيان قول المصنف: «فهذا نقض لدليل العلة لا لنفس العلة... إلخ» وفي مثل هذا يكفي المستدل أدنى دليل يليق بأصله، أي يوافقه ويطابقه، مثل أن يقول: أنا لم أحكم بالعدوانية في صورة قتل المسلم بالحربي لمعارض لي في مذهبي وهو أن الحربي المعاهد مفوت للعهد، فالمقتضي لانتفاء القصاص فيه قوي موافق للأصل، والمقتضي لإثباته ضعيف بخلاف الذمي، فإن المقتضي لقتل المسلم به قوي لأنه نأبذ لعهدته وذمته فصار كالمسلم أو غير ذلك من الأعذار والله الهادي.

وأما الكسر وهو إبداء الحكمة بدون الحكم^(١) فغير^(٢) لازم، لأن الحكم مما لا ينضبط بالرأي والاجتهاد، فيتعين النظر إلى مرد الشارع في ضبط مقدارها^(٣)، وإذا احتراز عن النقض بذكر وصف في العلة لا أثر له في

(١) قوله: «وهو إبداء الحكمة بدون الحكم» هذا كلام يتضمن تعريف الكسر وبيانه: أن الحكمة هي ما اشتمل عليه الضابط الوضعي كالمشقة التي اشتمل عليها السفر المباح، والعقوبة الرادعة التي اشتمل عليها القصاص، ونحو ذلك. ومثاله: ما إذا قال الحنفي العاصي بسفره مسافر فيجوز له الفطر وقصر الصلاة كالمسافر سفرأً مباحاً، فإذا قيل له: لم قلت أنه يترخص؟ قال: لأنه يجد مشقة في سفره فناسب الترخص، وقد شهد له الأصل المذكور بالاعتبار، فيقول الحنبلي: هذا ينكسر بالمكاري - والفَيْح ونحوهما ممن دأبه السفر، يجد المشقة ولا يترخص، والفَيْح بالفاء المفتوحة والياء المثناة التحتية الساكنة والجيم آخره، قال ابن الأثير في النهاية: هو المسرع في مشيه الذي يحمل الأخبار من بلد إلى بلد، والجمع فيوج، وهو فارسي معرب - هذا وكذلك لو قلنا في قطع اليد باليد أن القطع العمد العدوان سبب لوجوب القطع لأنه مناسب من حيث أنه جناية، والجناية تناسب العقوبة، فقال: هذا ينكسر بالضرب والشم، وسائر الجنايات هي جنايات ولا توجب القصاص.

وعرف الإسني في شرح المنهاج الأصولي الكسر بتعريف أجلى مما ذكره المصنف فقال: الكسر هو أن تكون العلة مركبة، فيبين المعترض عدم تأثير أحد جزئها ثم ينقض الجزء الآخر. هذا ما يتعلق بتعريف الكسر وتمثيله.

(٢) قوله: «فغير لازم» الفاء واقعة في جواب أما وهو بيان حكم الكسر، أي أن حكمه أنه غير لازم، أي غير وارد نقضاً على العلة على الصحيح عند الأصوليين.

(٣) قوله: «لأن الحكم مما لا ينضبط بالرأي والاجتهاد... إلخ» هذا دليل على أن الكسر لا يرد نقضاً.

وبيانه: أن الحكم ليست مضبوطة في نفسها، وما ليس مضبوطاً في نفسه وجب رده إلى تقدير الشارع وضبطه. وذلك لأن الحكم عبارة عن جلب مصالح ودرء مفسدات، والمصالح والمفسدات تختلف وتتفاوت كثيراً باختلاف الأزمنة والأمكنة والأشخاص وغير ذلك من الأمور المتعلقة بها، ومثال ذلك قولنا: مشقة السفر ومشقة المرض ومشقة الحمل وجناية السرقة وجناية الغصب وجناية القتل والقطع هي أنواع، فأنواع =

الحكم^(١) لو عدم في الأصل لم يعدم الحكم بعدمه لم يندفع النقض به، نحو قولهم في الاستجمار: حكم يتعلق بالأحجار يستوي فيه الثيب والأبكار فاشترط فيه العدد كرمي الجمار.

وقال قوم: يندفع به النقض لأن العلة يشترط لها الطرد، فإذا لم يكن

= المشقة والجناية، إنما تميزت بتميز الأفعال التي صدرت عنها، أما هي لذاتها فلا تميز فيها لنوع، وحيث كانت غير مضبوطة في نفسها لم يجز ربط الأحكام بها لوجهين: أحدهما أن لحوق المشقة للمكلفين يربط مصالحهم بأمور خفية غير مربوطة فتختلف عليهم الأحكام وتضطرب الأحوال. الثاني: أن الشرع وضع قانوناً كلياً مؤبداً، فلو علق بالحكم لكثير اختلافه واضطرابه، وليس ذلك شأن القوانين، وحيث كان لم ينضبط بنفسه وجب رده إلى تقدير الشارع وضبطه لقوله تعالى: ﴿فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول﴾.

(١) قوله: «وإذا احترز عن النقض بذكر وصف في العلة... إلخ» «احترز» فعل الشرط، وقوله: «لم يندفع» جواب الشرط، ومعناه: أن المعلن إذا احترز عن النقض بذكر وصف في العلة غير مؤثر في الحكم وجوداً وعدمياً بحيث لا يتوقف وجوده على وجوده ولا يعدم بعدمه لم يندفع النقض به على ما اختاره المصنف ووافقه أصحابنا وكثير من غيرهم.

ومثاله ما ذكره المصنف: فإن قوله: «الاستجمار حكم يتعلق بالأحجار» وصف شبهي صحيح، وقوله: «يستوي فيه الثيب والأبكار» لا تأثير له في اشتراط العدد ولا عدمه، وإنما أتى به دفعاً لنقض القياس المذكور بحد الرجم، فإنه حكم يتعلق بالأحجار، فلو اقتصر على هذا الوصف في الاستجمار لورد عليه حد الرجم لأنه حكم يتعلق بالأحجار ولم يشترط فيه العدد، فلما قيل يستوي فيه الثيب والأبكار خرج حد الرجم وزال النقض به، لأنه وإن كان حكماً يتعلق بالأحجار لكنه فارق الاستجمار بأنه يختلف فيه الثيب والأبكار، فالثيب إذا زنا يرجم والبكر لا يرجم بل يجلد ويغرب بخلاف الاستجمار، فإنه يستوي فيه الثيب والبكر لأنه إزالة نجاسة وهما مخاطبان بها.

الوصف المؤثر^(١) مطرداً ضمناً إليه وصفاً غير مؤثر لتكون العلة مؤثرة مطردة^(٢).

ولنا: أن الوصف الطردي بمفرده لا يصلح للتعليل به في موضع فلا يجوز التعليل به مع غيره^(٣)، كما لو كان خالياً عن الطرد والتأثير وهذا صحيح، فإن ما ليس له أثر إذا كان مفرداً لا يؤثر بغيره كالفاسق في الشهادة^(٤)، وإن احتراز عن النقص بشرط ذكره في الحكم^(٥) مثل أن يقول: حرّان مكلفان محقونا الدم، فوجب أن يثبت بينهما القصاص في العمد كالمسلمين، فقيل: هذا اعتراف بالنقص لأن علته^(٦) الأوصاف المذكورة أولاً فيجب أن يثبت حكمها حيث وجدت^(٧)، فإذا قال في العمد اعترف بتخلف

(١) قوله: «المؤثر» أي في الحكم.

(٢) قوله: «لتكون العلة مؤثرة مطردة» أي وتكون فائدة المؤثر العلية وفائدة غير المؤثر دفع النقص.

(٣) قوله: «ولنا أن الوصف... إلخ» حاصله: أن الوصف الطردي لا يصلح للاستقلال في العلة المفردة فلا يصلح للإعانة في العلة المركبة.

(٤) قوله: «كالفاسق في الشهادة» أي لا تقبل شهادته وحده فيما تقبل شهادة الواحد كالرضاع عندنا، كذلك لا تقبل شهادته مع غيره فيما يعتبر فيه شهادة أكثر من واحد.

(٥) قوله: «وإن احتراز عن النقص بشرط ذكره... إلخ» أي: إن احتراز عن نقص العلة بذكر شرط في الحكم بأن قيده بشرط أو وصف كما مثل به المصنف. وبيان مثاله: أن العلة تقتضي أنه حيث وجد حران مكلفان محقونا الدم أن يجري بينهما القصاص حتى في قتل الخطأ وشبه العمد، لكن ذلك باطل بإجماع، فلما انتقضت العلة بذلك كان احترازه في الحكم بذكر العمد لاحقاً لها بعد فسادها فلم يؤثر في تصحيحها، كما لو ولغ كلب في قلتي ماء إلا رطلين ثم وضع فيه رطل ماء لم يكن مؤثراً في زوال نجاسته بالولوغ السابق.

(٦) قوله: «لأن علته» أي علة النقص.

(٧) قوله: «حيث وجدت» أي: فتقييد الحكم بعد ذلك بشرط أو وصف يدل على فسادها، إذ لو صحت لما احتاج إلى الاحتراز بتقييد الحكم.

حكمها في الخطأ فتكون العلة قاصرة، ويجب أن يذكر العمد إن كان وصفاً من العلة مع الأوصاف المتقدمة.

وقال آخرون: هو صحيح^(١)، لأن الوصف المذكور آخرًا وهو العمد متقدم في المعنى وهذا جائز كتقديم المفعول على الفاعل، وإن كان متأخرًا في اللفظ فإن للعمد أثرًا في القصاص فيجب أن يكون من جملة العلة، واختاره أبو الخطاب.

الوجه الثامن في الاعتراض: القلب، ومعناه أن يذكر لدليل المستدل حكماً ينافي حكم المستدل^(٢) مع تبقية الأصل والوصف بحالهما. وهو قسمان:

أحدهما: أن يبين أنه يدل على مذهبه^(٣)، مثاله: أن يعلل حنفي في الاعتكاف بغير صوم بأنه لبث محض فلا يكون قرينة بمفرده كالوقوف بعرفة^(٤)، فيقول المعترض: لبث محض فلا يعتبر الصوم في كونه قرينة كالوقوف بعرفة^(٥).

(١) قوله: «وقال آخرون هو صحيح لأن الوصف... إلخ» أي قال أن الشرط الذي قيد به الحكم هو أحد أوصاف العلة حكماً وإن تأخر في اللفظ، حتى كأنه قال في مثال المصنف: حران مكلفان محقونا الدم قتل أحدهما الآخر عمداً فجري بينهما القصاص كالمسلمين، وإذا كان التقدير في المعنى هذا المثال وجب اعتباره، لأن العبرة نحو الأصل إنما هي بالأحكام لا بالألفاظ. قال الطوفي: وهو أصح وهو قول أبي الخطاب.

(٢) قوله: «أن يذكر لدليل المستدل حكماً... إلخ» معناه: أن المعترض يقلب دليل المستدل ويبين أنه يدل عليه لا له أو يدل عليه.

(٣) قوله: «أحدهما أن يبين أنه يدل على مذهبه» أي وإبطال مذهب المستدل.

(٤) قوله: «كالوقوف بعرفة» أي فلا يكون بمجرد قرينة بل لا بد أن يقترب به الإحرام والنية.

(٥) قوله: «فيقول المعترض... إلخ» بيان هذا المثال أنه مبني على مقدمتين: إحداهما: لا بد أن يقترب بالاعتكاف غيره، الثانية: أن ذلك الغير هو الصوم، ومدرک الأولى = هذا القياس، ومدرک الثانية الإجماع المذكور.

القسم الثاني: أن يتعرض لبطالان مذهب خصمه^(١)، كما لو قال حنفي^(٢) في مسح الرأس: ممسوح في الطهارة فلا يجب استيعابه كالخف، فيقول خصمه: ممسوح في الطهارة فلا يتقدر بالربع كالخف، أو يقول في بيع الغائب: عقد معاوضة فينعتقد مع جهل العوض^(٣) كالنكاح، فيقول خصمه: فلا

= فيقول المعترض الشافعي أو الحنبلي في قلب الدليل المذكور الاعتكاف لبث محض فلا يشترط له الصوم كالوقوف بعرفة، فكما أن الوقوف بعرفة لا يشترط لصحته الصوم فكذلك لا يشترط الاعتكاف عملاً بالوصف المذكور، وهو كون الوقوف والاعتكاف لبثاً محضاً، وإذا تبين أن وصف المستدل يناهض دعواه وعدمها لم يكن بإثبات أحد الأمرين أولى من إثبات الآخر، فيسقط الاستدلال به لأنه يصير حينئذ ترجيحاً بلا مرجح، فهنا المعترض قصد بقلب الدليل تصحيح مذهبه وهو عدم اشتراط الصوم للاعتكاف وإبطال مذهب خصمه.

(١) قوله: «أن يتعرض لبطالان مذهب خصمه» أي من غير أن يتعرض لتصحيح مذهب نفسه.

(٢) قوله: «كما لو قال حنفي» أي مستدلاً على عدم وجوب استيعاب الرأس بالمسح. وبيان المثال أن قول المعترض ممسوح في الطهارة فلا يتقيد بالربع كالخف في قوة قوله هذا ينقلب عليك، بأن يقال ممسوح ولا يتقدر بالربع كالخف، فإن أحمد ومالكاً رضي الله عنهما يوجبان استيعاب الرأس بالمسح وقد أبطله الحنفي في قياسه، فتعرض الخصم لذلك بإبطال مذهب المستدل بقوله فلا يتقيد بالربع، لأن أبا حنيفة يقتصر على مسح ربع الرأس، ولا يلزم من ذلك صحة مذهب المعترض لجواز أن يكون الصواب في مذهب الشافعي وهو إجزاء ما يسمى مسحاً ولو على شعرة أو ثلاث.

(٣) قوله: «أو يقول في بيع الغائب... إلخ» أشار به إلى أن القسم الثاني على نوعين: أحدهما أن يتعرض المستدل لبطالان مذهب خصمه بطلاناً صريحاً وقد تقدم بيانه، والثاني أن يتعرض لبطالان مذهب خصمه ضمناً، أي يدل على بطلان لازم من لوازمه، وقد أشار إلى ذلك فيما بعد بقوله: «ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم لا محالة».

وشرح ذلك ما إذا قال الحنفي في بيع الغائب هو عقد معاوضة فينعتقد مع جهل العوض أو مع الجهل بالمعوض كالنكاح فإنه يصح مع جهل الزوج بصورة الزوجة وكونه لم يرها، فكذلك في البيع بجامع كونهما عقد معاوضة، فيقول الخصم هذا =

يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح، فيلزم من الوفاء بذلك امتناع التصحيح فإنه لازم لذلك في مذهب الخصم. ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم لا محالة.

والقلب نوع من المعارضة لكنه يزيد على مطلق المعارضة بكونه يعارضه بغير المذكور^(١)، فيستغني عن مؤن كثيرة يحتاج إليها في المعارضة من الأصل وبيان الجامع.

ويجب عن هذا السؤال بما يجب به عن المعارضة^(٢)، إلا أنه يسقط منه منع وجود الوصف^(٣).

= الدليل ينقلب بأن يقال عقد معاوضة فلا يعتبر فيه خيار الرؤية كالنكاح، فإن الزوج إذا رأى الزوجة ولم تعجبه لم يُجز له فسخ النكاح، فكذلك المشتري لا يكون له خيار إذا رأس المبيع في بيع الغائب بمقتضى الجامع المذكور، والخصم لم يصرح ههنا بطلان مذهب المستدل، لكن دل على بطلانه بطلان لازمه عند الخصم وهو خيار الرؤية، فإن أبا حنيفة يجيز بيع الغائب بشرط ثبوت الخيار للمشتري إذا رآه، وإذا بطل هذا الشرط بموجب قياسه على النكاح بطل مشروطه وهو صحة البيع، فهو إبطال له بالملازمة لا بالتصريح، وهذا معنى قوله: «ويلزم من انتفاء اللازم انتفاء الملزوم لا محالة».

(١) قوله: «والقلب نوع من المعارضة... إلخ» يعني أن القلب في الحقيقة هو معارضة، إلا أن الفرق بينهما أن العلة المذكورة في المعارضة والأصل المذكور فيها يكونان مغايرين للعلة والأصل اللذين ذكرهما المستدل، بخلاف القلب فإن علة وأصله هما علة المستدل وأصله.

(٢) قوله: «ويجب عن هذا السؤال بما يجب به عن المعارضة» مثل أن يقول في مسألة مسح الرأس لا نسلم أن الخف لا يتقدر بالربع فيمنع حكم الأصل في منع المعارض.

(٣) قوله: «إلا أنه يسقط عنه منع وجود الوصف» أي فإنه يجوز في المعارضة ولا يجوز في القلب، مثل أن يقول في المثاليين السابقين لا نسلم أن الوقوف والاعتكاف لبث محض، أو لا نسلم أن مسح الرأس والخف مسح، أو لا نسلم أن البيع والنكاح عقد معاوضة، وذلك أن المستدل في المعارضة لم يعلل بوصف المعارض ولا التزمه، واعتمد عليه في قياسه فجاز له منعه، بخلاف القلب فإن المستدل التزم في =

الوجه التاسع في السؤال: المعارضة^(١)، وهو قسمان: معارضة في الأصل ومعارضة في الفرع، وأحسنهما المعارضة في الأصل لأنه لا يحتاج إلى ذكر غير^(٢) صلاحية ما يذكره ولا يحتاج إلى أصل، وفي المعارضة في الفرع يحتاج إلى ذكر صلاحية ما يذكره للتعليل وأصل^(٣) يشهد له، ثم ينقلب مستدلاً والمستدل معترضاً عليه.

ومعنى المعارضة في الأصل أن يبين في الأصل الذي قاس عليه المستدل معنى يقتضي الحكم^(٤) فقد قال قوم أنه لا يحتاج المستدل إلى

= قياسه صحة ما علل به المعترض وهو اللبث والمسح، وعقد المعاوضة، فليس له في جواب القلب منعه لأنه هدم لما بناه ورجوع عما التزمه واعترف بصحته فلا يقبل منه.

(١) قوله: «الوجه التاسع في السؤال المعارضة» المعارضة مفاعلة من عرض له يعرض إذا أوقف بين يديه أو عارضه في طريقه ليمنعه النفوذ فيه، فكأن المعترض يقف بين يدي المستدل أو يوقف حجته بين يدي دليله ليمنعه من النفوذ في إثبات الدعوى.

مثال المعارضة في الأصل: لو علل الشافعي تحريم ربا الفضل في البر فعارضه الحنفي بتعليل تحريمه بالكيل أو الجنس أو القوت.

(٢) قوله: «لأنه - أي المستدل - لا يحتاج إلى ذكر غير» أي لا يحتاج أن يذكر غير صلاحيته، أي أن ما يذكره صالح للتعليل، أي لكونه علة ولا يحتاج إلى إثبات أصل غير أصله.

(٣) قوله: «وأصل» معطوف على قوله إلى ذكر وقوله: «ثم ينقلب» أي: وهنالك يصير المعترض مستدلاً والمستدل معترضاً.

(٤) قوله: «ومعنى المعارضة في الأصل... إلخ» معناه: أن يبين المعترض في الأصل الذي قاس عليه المستدل مقتضياً آخر للحكم غير ما ذكره المستدل، فحينئذ لا يتعين ما ذكره المستدل لأن يكون مقتضياً علة الحكم، بل يحتمل أن تكون علة الحكم هي الوصف الذي ذكره المستدل، ويحتمل أن يكون عليه الوصفين جميعاً الذي علل به المستدل والذي بينه المعترض كما بينا في المثال المتقدم.

وقال صدر الشريعة الحنفي: اعلم أن المعترض إما أن يبطل دليل المعلل ويسمى مناقضة، أو يسلمه، لكن يقيم الدليل على نفي مدلوله ويسمى معارضة، وتجري =

حذفه^(١) لأنه لو انفرد ما ذكره صح التعليل به^(٢)، وإنما صح لصلاحيته لا لعدم غيره^(٣)، إذ العدم ليس من جملة العلة، وصلاحيته لا تختلف، ولأن معنى العلة أنه إذا وجدت ثبت الحكم عقبه، فعند ذلك لا تتحقق المعارضة بين الوصفين إذا أمكن الجمع، بأن قال إذا وجد كل واحد منهما ثبت الحكم، فإن بين المعارض أن الوصف الذي ذكره يناسب إثبات الحكم

= في الحكم وفي علة، والأولى تسمى معارضة في الحكم، والثانية في المقدمة، وهذا منه تنبيه على أن مرجع جميع الاعتراضات إلى المنع والمعارضة، حيث أن ما ذكره تقسيم الاعتراض على المناقضة والمعارضة لا تقسيم المعارضة.

(١) قوله: «فقد قال قوم أنه لا يحتاج المستدل إلى حذفه» أراد بالقوم جماعة من علماء الجدل.

وحاصله: أن الوصف الذي أبداه المعارض في الأصل هل يلزم المستدل الإحتراز عنه في دليله بحذفه أم لا؟ فيه قولان للجدلين سبق توجيههما في نظير هذه المسألة في سؤال النقض، فإن أهمل المستدل الإحتراز عما ذكره المعارض كان للمعارض أن يعارضه به فيرد على المستدل ويلزمه جوابه.

مثاله: أن يقول الحنفي في رفع اليد في الركوع ركن غير الإحرام فلا يشرع فيه رفع اليد كالسجود، فإن لم يحتز عن الإحرام عارضه به الخصم بأن يقول ركن فشرع فيه الرفع كالإحرام، قال الطوفي: قلت والأشبه أن هذا الإحتراز لا يلزم، لأن ما تحرز عنه المستدل إن لم يكن وارداً في نفس الأمر لم يكن للإحتراز عنه ضرورة، وإن كان وارداً لم ينفعه الإحتراز عنه بالذكر المجرد، إذ للمعارض أن يقول وما الفرق بين الإحرام وغيره حتى يستثنيه؟ إذ الإحرام والركوع والسجود أركان، فإذا قست على السجود قست أنا على الإحرام وليس أحد القياسين أولى من الآخر انتهى. وهو توجيه حسن إلا أنه قال: إن الإحتراز يكون صحيحاً إذا بين مع الإحتراز اطراد العلة.

(٢) قوله: «لأنه لو انفرد ما ذكره... إلخ» أي كما لو قال في المثال المتقدم ركن فشرع فيه الرفع كالإحرام.

(٣) قوله: «وإنما صح... إلخ» أي: وإنما صح التعليل به لكون ذلك الأصل صالحاً لأن يكون علة، وليس صحة التعليل به لعدم وجود غيره إذ الإعدام لا تكون من جملة العلة.

عند وجود ما ذكره المستدل فيكون من قبيل المانع في الفرع^(١).
والصحيح أن المستدل يلزمه حذف ما ذكره المعترض^(٢)، إذ المناسب

(١) قوله: «فإن بين المعترض أن الوصف الذي ذكره... إلخ» يعني أن المعترض إذا بين في أصل قياس المستدل وصفاً زائداً على الفرع يصح تعليق الحكم عليه، وإلغاء المستدل ببيان ثبوت الحكم في أصل آخر بدون ذلك الوصف الذي أبداه المعترض، فبين المعترض أن في هذا الوصف الثاني وصفاً آخر مناسباً يصح تعليق الحكم به، لزم المستدل إبطال هذا الوصف بحذفه أو منعه أو غير ذلك من وجوه الإبطال، لأنه إن لم يبطله كان الكلام فيه كالكلام في الأصل الأول من حيث أن ما ذكره المستدل للتعليل، وهذا معنى قوله: «فيكون من قبيل المانع في الفرع». مثاله: إذا قال المستدل مسلم مكلف يصح أمانه كالحر، فعارضه الخصم بوصف الحرية، فألغاه المستدل بالمأذون له في القتال حيث صح أمانه بدون الحرية، فقد صار المأذون له كأصل بأن قاس عليه المستدل، فإن بين المعترض أن في المأذون له في القتال وصفاً آخر مناسباً لصحة الأمان مفقوداً في غير المأذون له، وذلك المناسب هو الإذن، ووجه مناسبته أن السيد أقامه مقامه في القتال والنظر في مصالح الحرب، وذلك يدل على أنه علم منه الكفاية ورضائه الرأي، وإلا كان السيد فاسقاً بتفويض مصلحة المسلمين العامة إلى من ليس أهلاً لها، والفسق خلاف ظاهر حال المسلم، وحينئذ يكون الإذن دليلاً على صلاحية هذا المأذون له لإعطاء الأمان، فالحرية وإن انتفت صفتها فقد خلفها صفة تحصل مقصودهما وتدل عليها، فحينئذ يلزم المستدل إبطال هذا المناسب وإلا كان معارضاً بوصف الإذن كما عورض في وصف الحرية، وسبيله في إلغائه أن يبين مثلاً صحة الأمان من العبد في صورة بدون الإذن، وللمعترض إبداء وصف مناسب في تلك الصورة، وعلى المستدل الغاؤه، وهلم جراً في إبداء المناسب من المعترض وإلغائه من المستدل حتى ينقطع الإلغاء من المستدل أو إبداء الوصف من المعترض.

(٢) قوله: «والصحيح أن المستدل... إلخ» تقدم في بيانه في المقالة السابقة، وقوله: «إذ المناسب... إلخ» استدلال لما ادعاه من الصحة، وقوله: «العري صفة للمناسب» يعني أن الأصل المناسب الذي ذكره المستدل إذا كان عارياً عن شهادة الأصل كان غير معمول به، وإذا استند أي شهد له أصل ثبت الحكم حينئذ على وفقه، وذلك كما مر في الأمثلة المتقدمة.

العري عن شهادة الأصل غير معمول به، فإذا استند إلى أصل ثبت الحكم على وفقه، فالناظر المجتهد ليس له العمل به ما لم يبحث بحيث يستفيد ظناً غالباً أنه ليس ثم مناسب آخر^(١)، وأما المناظر فيكفيه مجرد تقرير المناسبة وإثبات الحكم على وفقه دفعاً لشغب الخصم إلى أن يبين المعترض في الأصل مناسباً آخر، فعند ذلك يتعارض احتمالات ثلاثة:

أحدها: أن يثبت الحكم رعاية لما ذكره المستدل واحتمال ثبوته رعايته لهما جميعاً، ولعل هذا الاحتمال أظهر، فإنه لو قدر ثبوت الحكم لأحدهما

(١) قوله: «فالناظر المجتهد ليس له العمل به... إلخ» بيان للفرق بين الناظر المجتهد وبين المناظر، بأن المجتهد لما كان من شأنه استنباط أحكام لما يرد عليه من الوقائع كان بحيث لا يجوز له العمل بالمناسب حتى يستفرغ جهده إلى درجة يغلب عليه الظن أن لا مناسب إلا هذا، وأما المناظر فإنه لما كان أحط درجة من المجتهد لم يطالب إلا بمجرد تقرير المناسبة، أي أن تلك المناسبة ثابتة مستقرة وأن الحكم ثبت على وفقه، وما ذلك إلا لأن يدفع مشاغبة الخصم ويثبت على ذلك حتى يبين المعترض مناسباً آخر في الأصل، فحيث تكون احتمالات ثلاثة متعارضة، وهي أن يكون علة الحكم هو الوصف الذي ذكره المستدل، ويحتمل أن يكون علة الحكم ما ذكره المعترض، ويحتمل أن يكون عليه الوصفين جميعاً الذي علل به المستدل والذي بينه المعترض، وهذا الثالث هو الذي أشار إليه المصنف بقوله: «ولعل هذا الاحتمال أظهر».

ثم اعلم أن النسخة التي وقعت بيدي حين كتابة هذا الشرح كان نصها هكذا: «فعند ذلك يتعارض احتمالات ثلاثة أحدها أن يثبت الحكم رعاية لما ذكره المستدل واحتمال ثبوت رعايته لهما جميعاً» انتهى. وهي عبارة مشوشة، والأظهر أن الاحتمال الثاني سقط من قلم الناسخ وهي واحتمال ثبوته رعاية لما ذكره المعترض، ومما يستأنس لذلك أن العلامة الطوفي قال في مختصره للروضة: المعارضة وهي إما في الأصل ببيان وجود مقتض للحكم فيه فلا يتعين ما ذكره المستدل نقضاً، بل يحتمل ثبوته له أو لما ذكره المعترض أو لهما، وهذا يدل على أن القسم الثاني من الاحتمالات كان موجوداً في نسخة الأصل فليعلم ذلك.

بعينه كان إعراضاً عن اعتبار الآخر، وهو خلاف دأب الشارع، فإنه لا يزال يسعى في اعتبار المصالح، ويمتنع التعليل بكل واحد من المناسبين استقلالاً، فإن معنى تعليل الحكم بالمناسب ثبوته لمصلحته لا غير، أي هي كافية، فعند ذلك يمتنع مثل هذا القول بالنسبة إلى الآخر لما بينهما من التضاد، فإننا إذا قلنا لهذا لا غير فقد نفينا ما عداه، فإذا قلنا ثبت لهذا الثاني لا غير كان هذا القول على نقيض الأول، ولا يمكن تعليل الحكم بواحد بعينه بدون ضمنية قولنا لا غير، فإن هذا موجود بالنسبة إلى كل واحد من أجزاء العلة، والعلة المجموع لا كل جزء بمفرده، وإن فسرت العلة بأنها أمانة فمتى عرف ثبوت الحكم بشيء استحالة معرفة ثبوته بغيره إذ المعلوم لا يعلم ثانياً.

وبيان أن الاحتمال الثالث أظهر، أنا لو رأينا إنساناً أعطى فقيراً ذا قرابة. له غلب على الظن أنه أعطاه لهما جميعاً^(١)، ثم لا حاجة للمعتراض إلى

(١) قوله: «إنا لو رأينا إنساناً... إلخ» يوضحه أن الذي ألفناه من الشرع باستقراء موارد تصرفه ومصادرها مراعاة المصالح كلها، وإذا كان الوصفان جميعاً مناسبين بحيث تتوقع المصلحة عقيهما كما ذكر في تعريف المناسيب، فالظاهر من الشرع تعليل الحكم عليها تحصيلاً لمصلحتها، إذ ذلك هو المألوف من تصرف العقلاء والشرع لا يخرج عنه، وذلك كمن أعطى قريباً له فقيراً إلى آخر ما ذكره المصنف من التمثيل، ومثال ذلك ما لو علل الحنبلي قتل المرتدة بقوله بدلت دينها فتقتل كالرجل، فيقول المعتراض لا يتعين تبديل الدين مقتضياً للقتل بل هناك معنى آخر في الرجل يقتضيه ليس في المرأة وهو جنايته على المسلمين بتقيص عددهم وتقويته، إذ هو من أهل الحرب والنكايه وحيث جاز أن العلة في قتل الرجل تبديل الدين والجناية على المسلمين أو الأمران جميعاً، وحيث لا يتعين التبديل علة للقتل، وكذلك لو علل الحنبلي صحة أمان العبد بقوله مسلم مكلف فصح أمانه كالحرة، فعارضه الحنفى بأن في الحر معنى ليس في العبد يجوز أن يكون مكماً لمصلحة الأمان وهو مناسب لها، وهو أن الحر متفرغ البال للنظر في مصلحة المسلمين والاحتياط لهم في الأمان أو عدمه ولا كذلك العبد فإنه في مظنة اشتغال البال لما عليه من قيد الرق والاهتمام بقضاء وظائفه فتقاعد مصلحة أمانه عن مصلحة أمان الحر، =

ترجيح احتمال بل يكفيه تعارض الاحتمالات، فيحتاج المستدل إلى دليل ترجيح ما يذكره، فإنه لا أقل من الدليل المظنون في إثبات الغرض، ثم غرض المعترض يحصل بأحد الاحتمالين: احتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره، واحتمال ثبوته بالمناسبين جميعاً، وغرض المستدل لا يحصل إلا من احتمال ثبوت الحكم بمجرد ما ذكره، ووجود أحد الاحتمالين لا بعينه أقرب من احتمال واحد متعين في نفسه إذا تساوت الاحتمالات^(١).

وللمستدل في الجواب طرق أربعة:

أحدها أن يبين مثل ذلك الحكم ثابتاً بدون ما ذكره المعترض^(٢) فيدل على استقلال ما ذكره المستدل بالحكم، فإن بين المعترض في الأصل الآخر مناسباً آخر لزم المستدل أيضاً حذفه^(٣)، ولا يكفيه أن يقول كل واحد من المناسبين ملغى بالأصل الآخر لجواز أن يكون الحكم في كل أصل معللاً بعلّة مختصة به، فإن العكس غير لازم في العلل الشرعية.

= وبتقدير أن يكون وصف الحرية معتبراً في الحر لا يصح إلحاق العبد به لعدم استقلال ما فيه من الوصف المناسب بالمصلحة.

(١) قوله: «وجود أحد الاحتمالين... إلخ» هذا كالنتيجة من الدليل الذي ساقه على أظهرية الاحتمال الثالث.

(٢) قوله: «أحدها أن يبين... إلخ» أي أحد الأجوبة أن يبين المستدل أن مثل الحكم المتنازع فيه ثبت بدون ما ذكره المعترض، فيظهر بذلك أن عدم التأثير غير معتبر في الحكم فيستقل ما ذكره المستدل.

مثال ذلك في مسألة أمان العبد إذا قال المستدل: مسلم مكلف فصّح أمانه كالحر، فعارضه الخصم في الحر بوصف الحرية كما سبق، يقول المستدل قد صح أمان العبد المأذون له في القتال مع انتفاء الحرية فيه، فدل على عدم اعتبارها، فيكون ما ذكرته من وصف الإسلام والتكليف مستقلاً بالصحة.

(٣) قوله: «فإن بين المعترض في الأصل الآخر مناسباً آخر... إلخ» أي أن المعترض إذا بين في الأصل الآخر ما يصلح أن يكون مناسباً آخر لزم المستدل أيضاً حذفه أي حذف ذلك المناسب على نمط ما مر من قبل.

الطريق الثاني: أن يبين إلغاء ما ذكره المعارض في جنس الحكم المختلف فيه، كظهور إلغاء صفة الذكورية في جنس أحكام العتق^(١)، ولذلك ألحقنا الأمة بالعبد في السراية.

الطريق الثالث: أن يبين أن العلة ثابتة بنص أو تنبيه من الشارع على ما ذكرناه فيما تقدم^(٢).

الطريق الرابع: يختص ما يدّعي المعارض فيه أن ما ذكره علة مستقلة بدون ضمه إلى ما ذكره المستدل^(٣)، وهو أن يبين رجحان ما ذكره على ما

(١) قوله: «الطريق الثاني أن يبين إلغاء ما ذكره المعارض... إلخ» أي أن يبين أن ما أبداه المعارض في الأصل لاغ في جنس الحكم المختلف فيه في نظر الشارع كالذكورة في العتق، مثل أن يقول المستدل في الأمة المعتق بعضها رقيق أو مملوك فسرى عتق الموسر فيه قياساً على العبد، فيقول المعارض في العبد معنى خاص يصلح أن يكون علة السراية أو جزءها - وهو الذكورية - فإن العبد إذا سرى العتق فيه وكملت حرته صلح من الأمور العامة والخاصة لما لا تصلح له الأمة، فيقول المستدل أن ما ذكرته وإن كان محيلاً للمناسبة إلا أن الذكورية والأنوثة وصف ملغى في باب العتق في نظر الشرع لم نره التفت إليه في موضع منه، فهو كالسواد والبياض والقصر، وحيث أن يكون وصف الرق والمملوكية هو المستقل بحكم السراية في العبد وهو متحقق في الأمة.

(٢) قوله: «الطريق الثالث أن يبين أن العلة ثابتة بنص أو تنبيه... إلخ» أو غير ذلك من طرق إثبات العلة المتقدم ذكرها. مثال النص أن يقول في قتل المرتدة قوله عليه السلام من بدل ديتة فاقتلوه، ومثال الإيماء حكم اقترن بمناسب وهو تبديل الدين فوجب أن يكون هو العلة فيه كالقطع مع السرقة والجلد مع الزنا، وبالجمله فإن طرق إثبات العلة قد سبقت فمن عرفها هناك عرفها هنا.

(٣) قوله: «أن ما ذكره... إلخ» أن وما بعدها في تأويل مصدر مفعول «يدّعي» ومعناه: أن هذا الطريق الرابع إنما هو خاص بما إذا ادعى المعارض أن الذي ذكره علة مستقلة، وذلك كما إذا عارض القوت بالكيل، فيقول: لا نسلم أنه مكيل لأن العبرة بعادة زمن الرسول ﷺ وكان حيثنذ موزوناً، أو أن المعارض سلم ذلك وحيثنذ يلزم أن يكون الراجح هو العلة.

أبرزه المعارض، فإذا ظهر ذلك إما بدليل وإما بتسليم المعارض لزم أن يكون هو العلة إذا توافقنا على كون الحكم معللاً بأحدهما كالكيل مع الطعم لامتناع اعتبار المرجوح وإلغاء الراجح، فإن تحصيل المصلحة على وجه يفوت مصلحة أعظم منها ليس من شأن العقلاء، فلا يمكن نسبته إلى الشارع إذا ثبت هذا^(١) فإذا كان ما ذكره المستدل مناسباً فلا يكفي المعارض أن يذكر وصفاً شبيهاً لأن المناسب أقوى على ما لا يخفى.

القسم الثاني في المعارضة: المعارضة في الفرع، وهو أن يذكر في الفرع ما يمتنع معه ثبوت الحكم وهو ضربان:

أحدهما: أن يعارضه بدليل أكد منه^(٢) من نص أو إجماع، وقد ذكرناه في فساد الاعتبار.

الثاني: أن يعارضه بإبداء وصف في الفرع، وقد يذكر في معرض كونه مانعاً للحكم في الفرع^(٣)، وقد يذكر في معرض كونه مانعاً للسببية، فإن

(١) قوله: «إذا ثبت هذا» أي امتناع اعتبار الراجح وإلغاء المرجوح.

(٢) قوله: «أن يعارضه بدليل أكد منه» مثال ذلك لو قال الحنفي في رفع اليدين في الركوع وفي الرفع منه ركن من أركان الصلاة فلا يشرع فيه رفع اليدين كالسجود، فيقول له الخصم: هذا خلاف الحديث الصحيح من رواية ابن عمر رضي الله عنهما وغيره أن النبي ﷺ كان يرفع يديه في ثلاث مواطن عند الإحرام والركوع والرفع منه، فيكون قياسك فاسد الاعتبار لمخالفة النص، أو يقول: نقل عن ابن عمر رضي الله عنهما في جماعة من الصحابة رضي الله عنهم أنهم كانوا يرفعون أيديهم ولم ينكره منكر فيكون إجماعاً سكوتياً، وقياسك على خلافه فيكون فاسد الاعتبار. وإلى مثل هذا أشار المصنف بقوله: أن يعارضه بدليل أكد منه من نص أو إجماع.

(٣) قوله: «وقد يذكر في معرض كونه مانعاً للحكم... إلخ» حاصل هذا يرجع إلى أن المعارض يبين ما يمنع علة المستدل أو ثبوت الحكم وفرعه. مثال منع الحكم أن يقول المستدل في المثال المذكور آنفاً ركن فلا يشرع فيه رفع اليدين كالسجود، فيقول المعارض ركن فيشرع فيه رفع اليدين كالإحرام، فقد منع الحكم وهو مشروعية رفع اليدين وقاسه على أصل آخر وهو حقيقة القلب، وهو نوع معارضة كما ذكر في موضعه.

ذكر مانعاً للحكم احتاج في إثبات كونه مانعاً إلى مثل طريق المستدل في إثبات حكمه من العلة والأصل^(١)، ويفتقر أن تكون علة المعارض في القوة كعلة المستدل إن كان طريق المستدل النص أو التنبيه فلا يكفي المعارض المعارضة بوصف مخيل.

وإن كان طريقه المناسبة^(٢) فلا يكفي المعارض المعارضة بوصف شبهي وإن ادعى كونه مانعاً للسببية، فقد قيل لا يحتاج إلى أصل^(٣) فإن

= ومثال منع السببية أن يقول الحنبلي في المرتدة: بدلت دينها فقتل كالرجل، فيقول الحنفي: أنثى فلا تقتل بكفرها كالكافرة الأصلية، فبين أن تبديل الدين ليس سبباً لقتل المرأة، وهذا راجع إلى قياس الشبه المتردد بين أصليين. واعلم أن منع السببية أعم من منع الحكم، لأن منع سببية وصف المستدل قد يلزمه منع الحكم بأن لا يكون صالحاً لإثباته إلا هو، ولا وصف للمعارض الذي يبيده، وقد لا يلزمه منع الحكم بأن يكون وصف المعارض صالحاً لإثباته وخالف الوصف السند في ذلك.

(١) قوله: «في إثبات حكمه من العلة» أي في إثبات حكمه في علته وأصله وقوة علته كما ذكرناه في مثال رفع اليدين، حيث قال المستدل: ركن فلا ترفع فيه اليدين كالسجود، فالسجود هو الأصل، والعلة وصف شبهي، وهو كون الركوع ركناً كالسجود، فقال المعارض: ركن فترفع فيه اليدين كالإحرام، فالإحرام ركن هو الأصل والعلة أيضاً وصف شبهي، وذلك لأن المعارض بكسر الراء يجب أن يكون مقاوماً للمعارض بفتح الراء ولا يقاومه إلا إذا ساواه في أوصافه الخاصة.

(٢) قوله: «وإن كان طريقه المناسبة» أي: وإن كان طريق المستدل المناسبة فلا يكفي المعارض أن يعارضه بوصف شبهي، مثاله أن يقول الحنبلي في النبيذ مسكر، فكان حراماً كالخمر، فيقول الحنفي غير مقطوع بتحريمه أو غير مجمع على تحريمه كالخل واللبن، فيقال له الحكمة في الإسكار باقية على ما لا يخفى والمسكر مظنة لها وذلك كاف في ثبوت التحريم عملاً بوجود المظنة حتى تأتي أنت أيها المعارض بشاهد على اعتبار وصفك وهو أن ما ليس مقطوعاً بتحريمه أو مجمعاً على تحريمه لا يكون حراماً.

(٣) قوله: «فقد قيل لا يحتاج إلى أصل» أي يشهد لما ذكره بالاعتبار، لأن ثبوت الحكم تابع لبقاء الحكمة لأنها المقصودة به وهو وسيلة إليها، وقد علم انتفاؤها، =

الحكم ثبت للحكمة، وقد علمنا انتفاءها، وإن بقي احتمال الحكمة ولو على بعد^(١) لم يضر المستدل، لما عرف من دأب الشارع الاكتفاء بعد المظنة باحتمال الحكمة وإن بعد، فيحتاج إلى أصل يشهد له بالاعتبار ليبين به إن الشارع لا يكتفي بما وجد من احتمال الحكمة معه.

وفي المعارضة في الفرع ينقلب المستدل معترضاً، فيعترض على دليل المعارض بما أمكنه من الأسئلة التي ذكرناها^(٢) وقد قال قوم: لا تقبل

= ومع انتفاء المقصود لا فائدة في بقاء الوسيلة، فلو قال في مسألة ضمان العبد مال معصوم فيضمن بكمال قيمته كالبهيمة، فالحكمة فيه ظاهرة وهي تحصيل العدل بجبر ما فات من مال المالك بقيمة الفائت، فإذا قال المعارض إنسان معصوم فلا يزيد بدله على الألف كالحر كانت هذه حكمة مقاومة أو مقاربة للأولى من جهة أن الشرع قدر بدل الإنسان ألفاً، فالزائد عليه اقتيات عليه فطعن في حكمته، وهذا إنسان معصوم فلا يحتاج المعارض ههنا إلى أصل يشهد لما ذكره بالاعتبار لمقاومته وصف المستدل بنفسه، لكن للمستدل أن يرجح وصفه على وصف المعارض بأن يقول ما ذكرته متجه، لكن ما ذكرته أنا أرجح لأن العبد في باب الضمان والإنلاف أشبه بالبهيمة منه بالحر، لأن شبه المالية فيه أمكن من شبه الحرية لثبوت أحكام الأموال فيه من ورود عقود المعاوضات ونحوها عليه، وأحكام الأحرار لا يثبت فيها شيء منها إلا قليل لا معول عليه، فكان بالمال أشبه فالحق به في الضمان بقيمته بالغة ما بلغت.

(١) قوله: «ولو على بعد» أي ولو كان احتمالاه بعيداً لم يضر ذلك المستدل، لأن احتمال حكمة وصفه باق والوصف مظنة له، وقد ألفنا من الشارع أنه يكتفي في ثبوت الحكم بوجود مظنته ومجرد وجود احتمال حكمته، وهذا حاصل وحينئذ يحتاج إلى أصل يشهد للوصف الذي أبداه بالاعتبار حتى يقوى على إبطال وصف المستدل، وهذا كمن جاء يكابر شخصاً على أن يخرج من داره فخرج بنفسه وبقي عياله ورحله فيها فيحتاج المكابر له إلى قطع علاقته بالكلية حتى يتمكن هو منها.

(٢) قوله: «وفي المعارضة في الفرع ينقلب المستدل معترضاً... إلخ» أي ينقلب المستدل معترضاً على إثبات المعارضة بما أمكن من الأسئلة، والمعارض مستدلاً على إثباتها، ومثال ذلك لو استدلل الحنبلي على عدم كراهة سؤر الهرة بأن =

المعارضة لأن حق المعارض هدم ما بناه المستدل^(١)، وذكر المعارضة بناء فلا يليق بحاله، والصحيح أنها تقبل إذ فيه هدم ما بناه، فإن دليل المستدل إذا صار معارضاً لم تبق دلالته، إذ المعارض له حكم العدم في إثبات الحكم.

الوجه العاشر في السؤال: عدم التأثير، ومعناه: أن يذكر في الدليل ما يستغني عنه في إثبات الحكم في الأصل، إما لأن الحكم يثبت بدونه، وإما لكونه وصفاً طردياً.

= النبي ﷺ كان يصغي لها الإناء فتشرب، فيقول الحنفي ما ذكرت من الدليل وإن دل غير أن عندي مانعاً يعارضه ويدل على كراهة سؤر الهرة وهو قوله عليه الصلاة والسلام الهرة سبع فعملت بحديث الإصغاء في الطهارة وهذا الحديث في الكراهة جمعاً بين الحديثين في العمل فهو أولى من إلغاء أحدهما، وهذا المثال بناء على جهة منع مقصود المستدل، فيحتاج المعارض فيها إلى تقدير ذلك المنع بدليل، وللمعارضة جهة ثانية وهي إثبات مطلوب المعارض، فكما ذكر من إثبات كراهية سؤر الهرة فهو من الجهة الأولى مانع ومن هذه الجهة مستدل، فبالضرورة يحتاج المستدل إلى أن ينقلب معترضاً على استدلال المعارض ليسلم له دليله، فيعترض عليه بما أمكن من الأسئلة الواردة على النص أو القياس مما سبق، فيقول ها هنا لا نسلم صحة الحديث المذكور، سلمناه لكن السبعية فيه ليست حقيقة بل مجازاً، فالتشبه صوري كما يقال للطويل نخلة لاشتباههما في الطول وللقدر رمح لاشتباههما في الاعتدال والاهتزاز، سلمناه لكن حديثنا أصح وأثبت فيرجح، والمرجوح لا أثر له مع الراجح، وأشبه ذلك من الأسئلة على النص، وإن كانت المعارضة قياساً اعترض المستدل عليه بأسئلة القياس المذكورة كالتفسير وفساد الوضع والاعتبار والمنع ونحوه مما تقدم.

(١) قوله: «وقد قال قوم لا تقبل المعارضة... إلخ» بيانه: أن قوماً زعموا أن المعارضة لا تقبل لأنها بناء من المعارض إذ هي تقرير دليل في حكم المستأنف، ووظيفة المعارض أن يكون هادماً ما يذكره المستدل فلا يصح منه خلاف وظيفته، كما لو غصب المستدل منصبه في الاستدلال. والصحيح أنها سؤال مقبول لأنها وإن كانت بناء فهي بناء بالعرض، وهي بالذات هدم لما بناه المستدل وهو المقصود منها فأشبهت المنع فقبلت كقبوله.

مثال الأول^(١): ما لو قال في بيع الغائب مبيع لم يره فلا يصح بيعه كالطير في الهواء، فذكر عدم الرؤية ضائع^(٢)، فإن الحكم يثبت في الأصل بدونه، فإنه لا يصح بيع الطير في الهواء ولو كان مرئياً، فيعلم أن العلة فيه غير ما يذكره المستدل.

ومثال الثاني^(٣): قولهم في الصبح: صلاة لا يجوز قصرها فلا يجوز تقديمها على الوقت كالمغرب، فإن هذا^(٤) وصف طردي على ما لا يخفى، وإن ذكر الوصف لدفع النقض لكونه يشير إلى خلو الفرع عن المانع أو إلى اشتماله على شرط للحكم فلا يكون من هذا القسم^(٥). وهكذا لو كان

(١) قوله: «مثال الأول» أي وهو ما يثبت الحكم بدونه.

(٢) قوله: «فذكر عدم الرؤية ضائع» بيان لعدم التأثير، وإذا قصدت العكس كان عدم التأثير من جهته أن تعليل عدم صحة بيع الغائب بكونه غير مرئي يقتضي أن كل مرئي يجوز بيعه، وقد بطل بيع الطير في الهواء.

ومن الأمثلة أيضاً قول المستدل: مس ذكره فعليه الوضوء كما لو مس الذكر مع البول، فذكر البول عديم التأثير لاستقلاله بنقض الوضوء إجماعاً، وقوله أيضاً مبيع فلم يره فلا يصح، كما إذا باع ميتة فعدم الرؤية في بيع الميتة عديم التأثير إذ نجاستها تستقل بالبطلان.

(٣) قوله: «ومثال الثاني» أي وهو ما عدم تأثيره لكونه طردياً.

(٤) قوله: «فإن هذا» الإشارة فيه إلى القصر، والعلامة الطوفي مثل بأوضح مما ذكره المصنف فقال: قول القائل في أن الفجر لا يقدم إذ أنها على الوقت صلاة لا تقصر فلا يقدم إذ أنها على الوقت كالمغرب، وذلك لأن باقي الصلوات تقصر ولا يتقدم إذ أنها على وقتها، فبقي قوله لا تقصر وصفاً طردياً لأنه غير مناسب لتقديم الأذان على الوقت ولا عدمه.

(٥) قوله: «وإن ذكر الوصف لدفع النقض لكونه يشير إلى خلو الفرع... إلخ» معناه: أن الوصف المذكور في الدليل إنما يكون عديم التأثير إذا لم ينفذ فائدة أصلاً، أما إذا كان فيه فائدة دفع النقض بأن يشير إلى خلو الفرع من المانع، أو إلى اشتمال الفرع على شرط الحكم فلا يكون عديم التأثير، وإليه أشار المصنف بقوله: فلا يكون من هذا القسم.

مثاله: أن يقول المستدل في مسألة تبييت النية: صوم مفروض فافتقر إلى التبييت =

الوصف المذكور يشير إلى اختصاص الدليل ببعض صور الخلاف فيكون مفيد الغرض في بعض الصور^(١) فيكون مقبولاً إذا لم تكن الفتيا عامة، وإن عمم الفتيا فليس له أن يخص الدليل ببعض الصور لأنه لا يفي بالدليل على ما أفتى به. والله أعلم.

الوجه الحادي عشر في السؤال: التركيب، وهو القياس المركب^(٢) من

= قياساً على القضاء فإن كونه مفروضاً يتحقق به شرط النية في الفرع وهو صوم رمضان، وأنه خال مما يمنع ثبوت التبييت فيه، ويندفع به النقض بالنفل، إذ لو قال: صوم فافتقر إلى التبييت لانتقض بالنفل، لأنه صوم ولا يفتقر إلى التبييت، مع أن فرضية الصوم بالنسبة إلى تبييت النية طردي لا مناسبة له فيه، أو يقال: إن النية تميز العبادة من العبادة والفرض مما يشتد اهتمام الشرع به، فناسب اعتبار التبييت لتمييز هذه العبادة المفروضة عن العبادة في جميع أجزائها، بخلاف النفل في ذلك فإن الاهتمام به دون الاهتمام بالفرض.

(١) قوله: «وهكذا لو كان الوصف المذكور يشير إلى اختصاص الدليل ببعض صور الخلاف... إلخ» يعني: إن وصف المستدل إذا أشار إلى اختصاص الحكم ببعض صوره فلا يخلو إما أن تكون فتياه يعني جوابه عاماً أو لا، فإن كان عاماً لم يجز لأن الدليل الخاص لا يفي بثبوت الحكم العام. مثاله ما إذا قيل للمالكي هي يجوز أن تزوج المرأة نفسها؟ فيقول: نعم، فإذا قيل له: لم؟ قال: لأن عامة الناس أكفاء لها فلا يفضي ذلك إلى لحوق النقض والعار بها غالباً كما لو زوجها وليها، فإن العلة ههنا تشير إلى اختصاص جواز ذلك بالدنية من النساء، فلا يجوز ذلك لأن جوابه بجواز تزويجها نفسها خرج عاماً فلا يفرق بين الدنية والشريفة، وتعليقه خاص بالدنية، والجواب العام لا يحصل بالتعليل الخاص، وإن لم تكن الفتيا عامة كما لو قال المالكي في المثال المتقدم يجوز ذلك في بعض النساء، أو يجوز في الجملة، وعلل بالتعليل المذكور جاز، وأفاد جواز فرض الكلام في بعض صور السؤال، وهو جواز تزويج الدنية نفسها دون الشريفة فرقاً بينهما، كما هو مذهب مالك.

ثم اعلم أن «ال» في الوصف من قوله: «وهكذا لو كان الوصف» ومن قوله: «وإن ذكر الوصف» اللام فيه للعهد، أي المعهود السابق وهو العديم التأثير فتنه.

(٢) قوله: «وهو القياس المركب» أي الذي تقدم عند ذكر شروط حكم الأصل، وذكر هناك أنه هل يشترط أن يكون مجمعاً عليه أم لا؟

اختلاف مذهب الخصم، كما لو قيل في المرأة البالغة أنها أنثى فلا تزوج نفسها كابنة خمس عشرة، فالخصم يعتقد أنها لا تزوج نفسها لصغرها^(١)، فقد قيل: هذا قياس فاسد لأنه فرار عن فقه المسئلة^(٢) برد الكلام إلى مقدار سن البلوغ وهي مسألة أخرى^(٣)، وليس ذلك بأولى من عكسه. وقيل: يصح التمسك به لأن حاصل السؤال راجع إلى المنازعة في الأصل^(٤)، وإبطال ما يدعي المعارض تعليل الحكم به ليسلم ما يدعيه من الجامع في الأصل، ولا يلزم من ذلك فساد القياس كما في سائر المواضع.

الوجه الثاني عشر في السؤال: القول بالموجب^(٥)، وحقيقته تسليم ما

(١) قوله: «فالخصم يعتقد أنها لا تزوج نفسها... إلخ» هذا كالتفسير والشرح لكون القياس مركباً، وذلك لأن الخصم وهو الحنفي يمنع تزويج بنت خمس عشرة سنة لصغرها لا لكونها أنثى فاختلفت العلة في الأصل.

(٢) قوله: «عن فقه المسئلة» أي المتنازع فيها.

(٣) قوله: «وهي مسألة أخرى» أي فهو انتقال من الخصمين جميعاً، وذلك لأن الاستدلال إنما وقع على أن البالغة تستقل بتزويج نفسها، وقياسه على بنت خمس عشرة سنة أفضى إلى النزاع في أن علة المنع فيها الأنوثة والصغر، وذلك مبني على أنها بالغة أو صغيرة، وذلك مبني على أن الخمس عشرة هي سن البلوغ أم لا، وهذا انتقال عن محل النزاع بواسطة فلا يصح التمسك به، ولأنه ليس قولنا غير بالغة أولى من قولنا بلغت خمس عشرة فهي بالغة.

(٤) قوله: «وقيل يصح التمسك به... إلخ» معناه: أن حاصل سؤال التركيب راجع إلى المنازعة في الأصل، لأن النزاع في علة الأصل كالنزع في حكمه، وقد سبق أن القياس يجوز على أصل مختلف فيه، فإذا منعه المعارض أثبتته المستدل بطريقه وصح قياسه، فهنا كذلك يثبت المستدل أن العلة في بنت خمس عشرة هي الأنوثة ويحققها في الفرع وهي البالغة، ويبطل مأخذ الخصم وهو تعليله في بنت خمس عشرة بالصغر، وقد ثبت مدعاه وصح قياسه وهو أن البالغة أنثى فلا تزوج نفسها كبنت خمس عشرة.

(٥) قوله: «الوجه الثاني عشر في السؤال القول بالموجب» الموجب بفتح الجيم معناه: القول بما أوجبه دليل المستدل، أما الموجب بكسرهما فهو الدليل المقتضي للحكم.

جعله المستدل موجباً لدليله مع بقاء الخلاف^(١)، وإذا توجه انقطع المستدل^(٢) وهو آخر الأسئلة، إذ بعد تسليم الحكم والعلة لا تجوز له المنازعة في واحد منهما^(٣) بل إما أن يصح فينقطع المستدل، وإما أن يفسد فينقطع

(١) قوله: «وحقيقته تسليم ما جعله المستدل موجباً لدليله مع بقاء الخلاف» هذا لا يختص بالقياس بل يجيء في كل دليل، وجعله البيانين من جملة أنواع البديع، وحاصله: تسليم مدلول الدليل مع بقاء النزاع، وذلك دعوى نصب الدليل في غير محل النزاع، ومثل له البيانين بقول الشاعر:

وإخوان حسبتهم دروعاً فكانوها ولكن للأعادي
وخلتهم سهاماً صائبات فكانوها ولكن في فؤادي
وقالوا قد صغت منا قلوب لقد صدقوا ولكن عن ودادي

ومثاله من فن الأصول ما إذا قال الشافعي فيمن أتى حداً خارج الحرم ثم لجأ إلى الحرم يستوفى منه الحد لأنه وجد سبب جواز الاستيفاء منه فكان جائزاً. فيقول الحنبلي أو الحنفي أنا قائل بموجب دليلك وإن استيفاء الحد جائز، وإنما أنازع في هتك حرمة الحرم وليس في دليلك ما يقتضي جوازه، فهذا قد سلم للمستدل مقتضى دليله وهو جواز استيفاء الحد، وادعى بقاء الخلاف في شيء آخر وهو هتك حرمة الحرم.

(٢) قوله: «وإذا توجه انقطع المستدل» أي: إذا فسد القول بالموجب انقطع المعترض، إذ بفساده يثبت دليل المستدل على محل النزاع سالماً عن معارض، وإذا صح القول بالموجب وتوجه على المستدل صحيحاً انقطع لأن به تبين أن دليله لم يتناوله محل النزاع، كما لو استدل على وجوب الزكاة في بعض صور النزاع فيها بسورة الإخلاص قيل له: سلمنا دلالتها على التوحيد لكن لا دلالة فيها على وجوب الزكاة فتبقى دعواه خالية عن دليل فتبطل فينقطع لقوله تعالى: ﴿قل هاتوا برهانكم إن كنتم صادقين﴾.

(٣) قوله: «إذ بعد تسليم الحكم والعلة... إلخ» هذا استدلال على الأمور الثلاثة وهي: أن القول بالموجب آخر الأسئلة، وأن المعترض ينقطع بفساده، وأن المستدل ينقطع بتوجيهه، لأن في القول بموجب الدليل تسليم علته وحكمه، وبعد تسليم العلة والحكم لا يجوز النزاع فيهما فيكون آخر الأسئلة، ثم إن استقر انقطع المستدل، وإن أجاب عنه بنحو ما ذكر بعد، انقطع المعترض كما سيأتي بعد إن شاء الله تعالى.

المعترض، ومورد ذلك^(١) موضعان:

أحدهما: أن ينصب الدليل فيما يعتقده مأخذاً للخصم، كما لو قال في القتل بالمثل التفاوت في الوسيلة^(٢) لا يمنع وجوب القصاص كالتفاوت في المتوسل إليه.

فيقول المعترض: أنا قائل بموجب الدليل، والتفاوت في الوسيلة لا يمنع وجوب القتل، ولا يلزم القصاص، فإنه لا يلزم من عدم المانع ثبوت الحكم، وهذا النوع يتفق كثيراً.

وطريق المستدل في دفعه أن يبين لزوم محل النزاع منه إن قدر عليه^(٣)،

(١) قوله: «ومورد ذلك» أراد بالمورد المحل الذي يرد فيه من الأحكام أو من الدعاوي، وأشار بذلك إلى القول بالموجب أي أن دعوى المستدل التي يرد عليها القول بالموجب.

(٢) قوله: «في الوسيلة» أي الآلة، أي: إن التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص كالتفاوت في القتل، فإنه لو ذبحه أو ضرب عنقه أو طعنه برمح أو رماه بسهم أو رصاص أو غير ذلك من صور القتل لم يمنع القصاص، فكذلك إذا كان التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص محددة كانت أو مثقلة، وهذا تعرض من المستدل بإبطال مأخذ الخصم، إذ الحنفي يرى أن التفاوت في الآلة يمنع القصاص، لأن المثل لما تقاصر تأثيره عن المحدد أورث ذلك شبهة، والقصاص حد يدرأ بالشبهة، فيقول الحنفي دافعاً عن مذهبه: سلمت أن التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص لكن لا يلزم من عدم المانع للقصاص ثبوته، بل إنما يلزم ثبوته من وجود مقتضيه وهو السبب الصالح لإثباته والنزاع فيه، ولهذا يجب القصاص عندي بالقتل بالسيف أو السكين أو نحوهما من الآلات مع تفاوتها، لكن لما كانت صالحة للإزهاق بالسريان في البدن بخلاف المثل.

(٣) قوله: «وطريق المستدل في دفعه أن يبين لزوم محل النزاع منه... إلخ» أي وجواب هذا القول بالموجب بطرق: أحدها أن يبين المستدل لزوم حكم محل النزاع بوجود مقتضيه مما ذكره في دليله إن أمكنه بيانه، مثل أن يقول فيما مثلنا به فيما تقدم: يلزم من كون التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص وجود مقتضى القصاص، إما بناء على أن وجود المانع وعدمه قيام المقتضى، إذ لا يكون =

أو يبين أن الخلاف مقصود فيما يعرض له في الدليل^(١)، كما في مسألة المديون لو ذكر في الدليل حكماً أن الدين لا يمنع وجوب الزكاة، أو في مسألة وطاء الثيب أن الوطاء لا يمنع الرد، ونحو ذلك مما اشتهرت المسئلة به، فإن اشتهار المسئلة به يدل على وقوع الخلاف فيه^(٢)، أو يقول: عن هذا الحكم سئلت وبه أفيت، وعن دليله سئلت، فالقول بموجبه تسليم لما وقع التنازع بيننا فيه.

واختلف في تكليف المعارض إبداء مستند القول بالموجب^(٣)، فقيل:

= الوصف مانعاً بالفعل إلا لمعارضة المقتضى، وذلك يستدعي وجوده، ولذلك لما كان الحكم يدور مع مقتضيه وجوداً وعدمياً لم يصح عرفاً الاهتمام بسلب المانع إلا عند قيام المقتضى، وإلا فالاهتمام بسبب المقتضى أولى. أو بأن يقول المستدل إذا سلمت أن تفاوت الآلة لا يمنع القصاص فالقتل المزهق هو المقتضى والتقدير أنه موجود.

(١) قوله: «أو يبين أن الخلاف مقصود... إلخ» هذا هو ثاني الطرق، وهو أن يبين المستدل أن النزاع إنما هو فيما يعرض له إما بإقرار أو اعتراف من المعارض بذلك، مثل أن يقول: إنما الكلام في صحة بيع الغائب لا في ثبوت خيار الرؤية فيه، ووقع الاستدلال على ذلك أو باشتهار بين أهل العرف إن مثل هذه المسألة إنما جرت العادة أن يقع النزاع فيها في كذا لصحة البيع ههنا، فلا يسمع من المعارض العدول عنه لأنه في الأول إنكار لما اعترف به، وفي الثاني نوع مراوغة ومغالطة ودعوى جهل بالمشهورات، كمن نشأ في بلاد الإسلام وشرب أو زنا مدعيًا الجهل بتحريم ذلك.

(٢) قوله: «فإن اشتهار المسألة به... إلخ» حاصله: أن المعارض يقول في مثل ما ذكره المصنف: أسلم أنه لا يمنع ذلك، لكن لم قلت إن الزكاة والرد يثبتان فيقال له: هذا القول بالموجب لا يسمع لأن محل النزاع في هذه المسألة ونحوها مشهور، وهو أن النزاع في الزكاة هل تجب مع الذنن؟ وواطء الثيب هل يجوز معه الرد؟ ومع الشهرة لا يقبل العدول عن المشهور ولا دعوى خفائه، أو يقول: «عن هذا الحكم سئلت... إلخ».

(٣) قوله: «واختلف في تكليف المعارض إبداء مستند القول بالموجب» يعني: أن =

يلزمه ذلك كيلا يأتي به نكراً وعناداً^(١)، ومنهم من قال لا يلزمه ذلك^(٢)، فإنه إذا سلم ما ذكره المستدل وعرف أنه لا يلزم منه الحكم فقد وفى بما هو حقيقة القول بالموجب وبقي الخلاف بحاله، فيتبين أن ما ذكره ليس بدليل.

المورد الثاني: أن يتعرض لحكم يمكن المعارض تسليمه مع بقاء الخلاف. مثاله: لو قال في وجوب زكاة الخيل: حيوان تجوز المسابقة عليه فتجب الزكاة فيه كالإبل، فيقول المعارض: أنا قائل بموجبه وعندي أنه تجب فيه زكاة التجارة والزراع في زكاة العين.

وطريق المستدل في الدفع أن يقول: النزاع في زكاة العين، وقد عرفنا الزكاة بالألف واللام في سياق الكلام فينصرف إلى موضع الخلاف ومحل الفتيا، ولو أورد القول بالموجب على وجه يغير الكلام عن ظاهره فلا يتوجه^(٣) فيكون منقطعاً، مثاله: ما لو قال المستدل في إزالة النجاسة مايع لا

= المعارض إذا قال بموجب دليل المستدل هل يجب عليه أن يذكر مستند القول بموجبه؟ مثل أن يقول: التفاوت في الآلة لا يمنع القصاص ولكن لا يجب لانتفاء السبب، ووجوب القيمة لا يمنع المهر لكن المهر لا يجب لانتفاء المقتضى، إذ لم يبق محل يجب المهر عنه، وأسلم أن زكاة القيمة لا تجب في الخيل لكن زكاة العين لا تجب، ويدل على عدم الوجوب بما عنده.

(١) قوله: «كيلا يأتي به نكراً وعناداً» أي على المستدل ليفحمه، وربما لم يكن خفاء في نفس الأمر فيفضي إلى تضييع فائدة المناظرة.

(٢) قوله: «ومنهم من قال لا يلزمه... إلخ» الحق في ذلك أن محل هذين القولين إنما هو في المعارض العدل، أما إذا لم يكن عدلاً أو كان معروفاً يحب الانتصار على الخصم حتى بالإسترسال في الكلام فلا بد من مطالبته بالمستند لئلا يفضي إلى إفحام المستدل بغير حق، وتضييع فائدة النظر، ونشر الكلام كما هو الحال في زمننا هذا الذي أصبحت فيه المناظرة كناية عن تشف وخصام وخروج عن قواعد الجدل خروجاً يفضي إلى السب والشتم.

(٣) قوله: «ولو أورد القول بالموجب... إلخ» معناه: أن المعارض ينقطع بإيراد القول بالموجب على وجه يغير كلام المستدل عن ظاهره، لأن وجوده كعدمه، ولو عدم =

يرفع الحدث فلا يزيل النجس كالمرق، فيقول المعترض: أقول به، فإن الخل النجس عندي لا يزيل النجاسة ولا الحدث فلا يصح ذلك فإنه يعلم من حال المستدل أنه يعني بقوله مايع الخل الطاهر إذ هو محل النزاع واللفظ يتناوله والله سبحانه أعلم.

وقد يعترض على القياس بغير ما ذكرناه، كقول نفاة القياس: هذا استعمال للقياس في الدين ولا نسلم أنه حجة، وقول الحنفية: هذا استعمال للقياس في الحدود والكفارات أو في المظان، ونحو ذلك مما بينا مسأله فيما مضى^(١) وذكرنا حجة خصومنا والجواب عنها فلا حاجة إلى إعادته، وقد اختلف في وجوب ترتيب الأسئلة ولا خلاف في أنه^(٢) أحسن وأولى، والله سبحانه وتعالى أعلم.

= القول بالموجب لانقطع، فكذا إذا أتى به في حكم المعدوم، وذلك لأنه بتغير الكلام عن ظاهره صار كالمناظر لنفسه فيكون منقطعاً.

(١) قوله: «فيما مضى» أي في أقسام العلة.

(٢) قوله: «ولا خلاف في أنه» الضمير راجع إلى وجوب ترتيب الأسئلة، وترتيبها جعل كل سؤال في رتبته على وجه لا يفضي بالمعترض إلى المنع بعد التسليم، واتفقوا على أن ترتيبها على هذا الوجه أولى وهو صحيح، لأن المنع بعد التسليم قبيح، فأقل أحواله أن يكون التحرز منه أولى.

وحاصله: أن تُرتب كما رتبها أبو محمد في كتابه هذا، وهذا هو اختياره، لكن في مجموعها لا في جميعها، لأن منها ما يرد على القياس، ومنها ما لا يرد عليه. والله تعالى موفق.

فصل في حكم المجتهد

اعلم أن الاجتهاد في اللغة بذل المجهود واستفراغ الوسع في فعل، ولا يستعمل إلا فيما فيه جهد^(١). يقال: اجتهد في حمل الرحي، ولا يقال: اجتهد في حمل خردلة، وهو في عرف الفقهاء مخصوص^(٢) ببذل المجهود في العلم بأحكام الشرع. والاجتهاد التام أن يبذل الوسع في الطلب إلى أن يحس من نفسه بالعجز عن مزيد طلب^(٣).

وشرط المجتهد إحاطته بمدارك الأحكام المثمرة لها^(٤)، وهي الأصول

(١) قوله: «جهد» هو بضم الجيم وفتحها الطاقة وفتحها فقط المشقة، فيختص بما فيه مشقة ليخرج عنه ما لا مشقة فيه.

(٢) قوله: «وهو في عرف الفقهاء مخصوص» أشار به إلى أن الاجتهاد وإن كان معناه في اللغة ما ذكر فقد نقله العلماء ببذل المجتهد وسعه في طلب العلم بأحكام الشريعة وخصوه بذلك.

(٣) قوله: «والاجتهاد التام... إلخ» أشار بهذا إلى أن الاجتهاد ينقسم إلى ناقص وتام. فالناقص هو النظر المطلق في تعرف الحكم، وتختلف مراتبه بحسب الأحوال، والتام هو استفراغ القوة النظرية حتى يحس الناظر من نفسه العجز عن مزيد طلب. مثاله: مثال من ضاع له درهم في التراب فقلبه برجله فلم يجد شيئاً فتركه وراح، وآخر إذا جرى له ذلك جاء بغربال فغربل التراب حتى يجد الدرهم أو يغلب على ظنه أنه ما عاد يلقاه، فالأول اجتهد قاصر والآخر اجتهد تام.

(٤) قوله: «إحاطته بمدارك الأحكام... إلخ» أي طرقها التي تدرك منها ويتوصل بها إليها.

التي فصلناها: الكتاب، والسنة، والإجماع، واستصحاب الحال، والقياس التابع لها، وما يعتبر في الحكم في الجملة، وتقديم ما يجب تقديمه منها. فأما العدالة فليست شرطاً لكونه مجتهداً، بل متى كان عالماً بما ذكرناه فله أن يأخذ بجتهاد نفسه، لكنها شرط لجواز الاعتماد على قوله، فمن ليس عدلاً لا تقبل فتياه. والواجب عليه في معرفة الكتاب معرفة ما يتعلق منه بالأحكام، وهي قدر خمس مائة آية^(١)، ولا يشترط حفظها بل علمه بمواقعها حتى يطلب الآية المحتاج إليها وقت حاجته. فالمشترط في معرفة السنة معرفة أحاديث الأحكام^(٢)، وهي وإن كانت كثيرة فهي محصورة^(٣)، ولا

(١) قوله: «وهي قدر خمسمائة آية» كذا ذكره المصنف تبعاً لصاحب المستصفي، وقال العلامة نجم الدين الطوفي: والصحيح أن هذا التقدير غير معتبر، وأن مقدار أدلة الأحكام في ذلك غير منحصرة، فإن أحكام الشرع كما تستنبط من الأوامر والنواهي كذلك تستنبط من الأقاصيص والمواعظ ونحوها، فقل أن يوجد في القرآن الكريم آية إلا ويستنبط منها شيء من الأحكام. انتهى.

وقال الفتوح في شرح مختصر التحرير: كأنهم أرادوا ما هو المقصود به بدلالة المطابقة، أما بدلالة الالتزام فغالب القرآن بل كله لا يخلو منه شيء عن حكم يستنبط منه. انتهى. قلت وهذا هو الحق كما يعلمه من تدبر الكتاب العزيز وفهمه.

(٢) قوله: «معرفة أحاديث الأحكام» الكلام في التقدير هنا كالكلام فيما قبل.

(٣) قوله: «وهي وإن كانت كثيرة فهي محصورة» أي إن أحاديث السنة وإن كثرت فهي محصورة في الدواوين، والمعول عليها منها مشهور، كالصحيحين ومسندهما أحمد وبقية السنن الستة وما أشبهها، وقد قرب الناس ذلك بتصنيف كتب الأحكام ككتابي الحافظ عبد الغني بن سرور المقدسي، وكتب الحافظ عبد الحق الإشيلي، وكتاب منتقى الأحكام لمجد الدين عبدالسلام ابن تيمية الحراني، قال الطوفي: وأجمع ما رأيته من كتب الأحكام لها أحكام المحب الطبري، فصار الوقوف على ما احتيج إليه من أحاديث الأحكام سهل المرام.

بد من معرفته للناسخ والمنسوخ^(١) من الكتاب والسنة، ويكفيه أن يعرف أن المستدل به في هذه الحادثة غير منسوخ، ويحتاج أن يعرف الحديث الذي يعتمد عليه فيها أنه صحيح غير ضعيف، إما بمعرفة رواته وعدالتهم^(٢)، وإما بأخذه من الكتب الصحيحة التي ارتضى الأئمة رواتها.

(١) قوله: «ولا بد من معرفته للناسخ والمنسوخ» أي: لأن المنسوخ بطل حكمه وصار العمل على الناسخ فإن لم يعرف الناسخ من المنسوخ أفضى إلى إثبات المنفي ونفي المثبت، وقد اشتدت وصية السلف واهتمامهم بمعرفة الناسخ والمنسوخ حتى روي عن علي رضي الله عنه أنه رأى قاصاً يقص في مسجد الكوفة وهو يخلط الأمر بالنهي والإباحة بالحظر، فقال له: أتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا، قال: هلكت وأهلك، ثم قال له: أبو من أنت؟ قال: أبو يحيى، قال: أنت أبو عرفوني، ثم أخذ أذنه فقتلها وقال له: لا تقص في مسجدنا بعد، حكى ذلك العلامة الطوفي ثم قال: ولا يشترط أن يعرف جميع الأحاديث المنسوخة من الناسخة، بل يكفي أن يعرف أن دليل هذا الحكم غير منسوخ، على أن الإحاطة بمعرفة ذلك أيسر من غيره لقلة المنسوخ بالنسبة إلى المحكم من الكتاب والسنة، وقد صنف في ناسخ القرآن ومنسوخه أبو جعفر النحاس، والقاضي أبو بكر ابن العربي، ومكي صاحب الإعراب.

ومن المتقدمين هبة الله بن سلامة، ومن المتأخرين ابن الزاغوني وابن الجوزي، وغيرهم، وفي ناسخ الحديث ومنسوخه الشافعي وابن قتيبة وابن شاهين وابن الجوزي وغيرهم، فليتأمل مريد الارتقاء إلى معارج الحق ذلك، ويعلم ذلك من كتب التفسير وشروح الكتب، لكن ينبغي لمطالع التفسير وشروح الحديث أن يتنبه لمسالك المؤلفين فإن كثيراً منهم يدعي نسخ آية أو حديث تعصباً لمذهب من قلده، ويرسل الكلام على علته من غير دليل، ثم ترى تلك الآية أو الحديث في كلام مؤلف آخر قد نص على أن الآية أو الحديث محكمان غير منسوخين، فيتحير المستدل، فالأولى الاعتماد على كتب الأئمة التاركين للتعصب الطالبين الحق والله يهدي إلى سواء السبيل.

(٢) قوله: «إما بمعرفة رواته وعدالتهم... إلخ» أشار بذلك إلى أن معرفة ذلك على رتبتي: علماً: وهي أن يكون لطالب الرقي إلى الاجتهاد من الأهلية والقوة في علم الحديث ما يعرف به صحة الحديث الذي ثبت به، ومن رواية أي البلاد هو، أو =

وأما الإجماع فيحتاج إلى معرفة واقعه، وكيفيه أن يعرف أن المسئلة التي يفتي فيها هل هي من المجمع عليه أم من المختلف فيه أم هي حادثة^(١)؟، ويعلم استصحاب الحال على ما ذكرناه في بابه. ويحتاج إلى معرفة نصب الأدلة وشروطها^(٢)، ومعرفة شيء من النحو^(٣) واللغة يتيسر به فهم خطاب العرب، وهو ما يميز به بين صريح الكلام وظاهره ومجمله،

= أي التراجم، ويعلم عدالة رواته وضبطهم من كتب أئمة الجرح والتعديل، وبالجمله يعلم من حاله وجود شروط قبوله وانتفاء موانعه وموجبات رده.

والرتبة الثانية، دنيا: وهي طريقة التقليد، بأن ينقله عن كتاب صحيح ارتضى الأئمة رواته، كالصحيحين وسنن أبي داود ونحوهما، لأن ظن الصحة يحصل بذلك، وإن كانت الرتبة الأولى أعلى من الثانية.

(١) قوله: «وكيفيه أن يعرف أن المسألة التي يفتي فيها هل هي من المجمع عليه... إلخ» كلامه هذا ينزع إلى جواز تجزي الاجتهاد كما سيأتي، وإلا فالمجتهد المطلق لا بد له من معرفة مواقع الإجماع في المسائل كلها، وكيفيه أن يكون ذلك بالقوة بحيث لو احتاج إلى معرفة المجمع عليه لأمكنه ذلك، وقُلَّ أن يلتبس على من بلغ رتبة الاجتهاد ما وقع عليه الإجماع من المسائل.

(٢) قوله: «ويحتاج إلى معرفة نصب الأدلة وشروطها» أي: يحتاج المجتهد أن يعرف تقرير الأدلة، وما يتقوم ويتحقق به كيفية نصب الدليل، ووجه دلالة على المطلوب، وربما اشترط بعضهم معرفة المنطق، والحق أنه شرط أولوي، لأن السلف كانوا مجتهدين ولم يعرفوا المنطق الاصطلاحي لأنهم كانوا يعرفون كيفية نصب الأدلة ودلالاتها على المطالب بالدربة والقوة، فمن بعدهم إذا أمكنه ذلك كان مثلهم فيه، وكذلك يقال فيمن ساعده طبعه على صواب الكلام، واجتناب اللحن فيه لم يشترط له علم العربية.

(٣) قوله: «ومعرفة شيء من النحو» أشار بلفظ «شيء» إلى أنه لا يشترط أن يبلغ درجة الخليل والمبرد وأن يعرف جميع اللغة ويتعمق في النحو، بل القدر الذي يتعلق بالكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك حقائق المقاصد منه، وهذا معنى قول من قال في شرط المجتهد هو ذو الدرجة الوسطى لغة وعربية وأصولاً وبلاغة وعلى كل فالحق كما قاله المحقق الطوفي رحمه الله تعالى: المشتراط في الاجتهاد معرفة ما يتوقف عليه حصول ظن الحكم الشرعي، سواء انحصر ذلك في جميع ما ذكر أو خرج عنه شيء لم يذكر فمعرفة معتبرة.

وحقيقته ومجازه، وعامه وخاصه، ومحكمه ومتشابهه، ومطلقه ومقيده، ونصه وفحواه، ولحنه ومفهومه، ولا يلزمه من ذلك إلا القدر الذي يتعلق به الكتاب والسنة ويستولي به على مواقع الخطاب ودرك دقائق المقاصد فيه.

فأما تفاريع الفقه فلا حاجة إليها لأنها مما ولّدها المجتهدون بعد حيازة منصب الاجتهاد، فكيف تكون شرطاً لما تقدم وجوده عليها؟ فليس من شرط الاجتهاد في مسألة بلوغ رتبة الاجتهاد في جميع المسائل^(١)، بل متى علم أدلة المسألة الواحدة وطرق النظر فيها فهو مجتهد فيها وإن جهل حكم غيرها، فمن ينظر في مسألة المشركة يكفيه أن يكون فقيه النفس^(٢) عارفاً بالفرائض أصولها ومعانيها وإن جهل الأخبار الواردة، وتحريم المسكرات والنكاح بلا ولي، إذ لا استمداد لنظر هذه المسألة منها فلا تضر الغفلة

(١) قوله: «فليس من شرط الاجتهاد في مسألة... إلخ» أشار به إلى أن هذه الشروط المذكورة كلها إنما تشترط للمجتهد المطلق الذي يفتي في جميع الشرع كالأئمة الأربعة رضي الله عنهم ونحوهم. أما من أفتى في فن واحد أو في مسألة واحدة ووجد فيه شروط الاجتهاد بالنسبة إلى ذلك الفن أو تلك المسألة فلا يشترط له ذلك، وجاز له أن يجتهد فيما حصل شروط الاجتهاد فيه، ومثاله ما ذكره المصنف في قوله: «فمن ينظر في مسألة المشركة... إلخ» وهذا هو الحق.

وقال قوم من الأصوليين: لا يجتهد في مسألة إلا من حصل شروط الاجتهاد المطلق، لجواز تعلق مدارك تلك المسألة بما يجهله، فإن العلوم والفنون والمسائل يمد بعضها بعضاً ويبرهن بعضها على بعض، فمن جهل فناً نقص عليه مادة فن آخر، ولهذا تزيد مادة العلم في فن بتحصيله فناً آخر، فإذا عرف الكلام والمنطق ونحو ذلك من المعقولات ظهر أثر ذلك في صحة تصوره للحقائق وتقريره للأدلة وتركيبه للأقيسة، وإذا عرف الحساب والهندسة ظهر أثر ذلك في مهارته في الفرائض والوصايا واستخراج المجهولات، وعلى هذا فقس. وإذا جاز تعلق بعض مدارك المسألة بما يجهله من المسألة لم يكن مجتهداً فيها مطلقاً، فلا يجوز له الاجتهاد، ومبنى هذين القولين على جواز تجزي الاجتهاد وعدمه.

(٢) قوله: «فقيه النفس» أي شديد الفهم بالطبع لمقاصد الكلام.

عنها، ولا يضره أيضاً قصوره عن علم النحو الذي يعرف به قوله: ﴿وَأَمْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ﴾ وقس عليه كل مسألة. ألا ترى أن الصحابة رضي الله عنهم والأئمة ممن بعدهم قد كانوا يتوقفون في مسائل، وسئل مالك عن أربعين مسألة فقال في ستة وثلاثين «لا أدري»، ولم يكن توقفه في تلك المسائل مخرجاً له عن درجة الاجتهاد^(١) والله أعلم.

مسألة: ويجوز التعبد بالقياس والاجتهاد في زمن النبي ﷺ للغائب، فأما الحاضر فيجوز له ذلك بإذن النبي ﷺ، وأكثر الشافعية يجوزون ذلك بغير اشتراط، وأنكر قوم التعبد بالقياس في زمن النبي ﷺ لأنه يمكن الحكم بالوحي الصريح فكيف يردهم إلى الظن؟.

وقال آخرون: يجوز للغائب ولا يجوز للحاضر. ولنا قصة معاذ حين قال أجتهد رأيي فصوبه^(٢)، وقال لعمر بن العاص احكم في بعض القضايا فقال اجتهد وأنت حاضر؟ فقال: «نعم إن أصبت فلك أجران وإن أخطأت فلك أجر»، وقال لعقبة بن عامر ولرجلين من الصحابة اجتهدا فإن أصبتما فلكما عشر حسنات وإن أخطأتما فلكما حسنة، وفوض الحكم في بني

(١) قوله: «ولم يكن توقفه في تلك المسائل مخرجاً له عن درجة الاجتهاد» أورد عليه أن قول مالك لا أدري إنما كان لتعارض الأدلة، وشأن المجتهد الجواب تارة والتوقف أخرى بحسب ظهور الدليل وخفائه، فما اجتهد أحد منهم في أحاد المسائل إلا وهو مجتهد مطلق باجتهاد كلي لا جزئي، وحينئذ لا يصح دليلكم على تجزي الاجتهاد، وأجيب عنه من وجهين:

أحدهما: أن قول الواحد منهم لا أدري أعم من أن يكون لتعارض الأدلة في تلك المسألة أو لعدم اجتهاده فيها، فحملة على أحدهما لا دليل عليه، إذ هو أمر خفي لا يعرف إلا من جهة ذلك الإمام المفتي ولم يوجد به أخبار عنه.

ثانيهما: أن الأصل عدم علم ذلك الإمام بحكم تلك المسألة فيستصحب فيه الحال ويحمل على أنه إنما توقف في الجواب لعدم علمه به، فمن ادعى خلاف ذلك فعليه الدليل.

(٢) قوله: «ولنا قصة معاذ... إلخ» لا لزوم لهذا لمن يفرق بين الغائب وبين الحاضر.

قريظة إلى سعد بن معاذ فحكم وصوبه النبي ﷺ، ولأنه ليس في التعبد به استحالة في ذاته ولا يفضي إلى محال ولا مفسدة، ولا يبعد أن يعلم الله تعالى لطفاً فيه يقتضي أن يناط به صلاح العباد بتعبدهم بالاجتهاد لعلمه أنه لو نص لهم على قاطع لعصوا، كما ردهم في قاعدة الربا إلى الاستنباط من الأعيان الستة مع إمكان التنصيب على كل مكيل وموزون أو مطعوم، وكان الصحابة يروي بعضهم عن بعض مع إمكان مراجعة النبي ﷺ، كيف ورسول الله ﷺ قد تعبد بالقضاء بالشهود والحكم بالظاهر^(١)؟ حتى قال: «إنكم لتختصمون إليّ ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض، وإنما أقضي على نحو مما أسمع»، وكان يمكن نزول الوحي بالحق الصريح في كل واقعة، وإمكان النص لا يجعل النص موجوداً. والله سبحانه وتعالى أعلم.

فصل

ويجوز أن يكون النبي ﷺ متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه^(٢)، وأنكر

(١) قوله: «كيف ورسول الله ﷺ قد تعبد بالقضاء بالشهود... إلخ» هذا نقض لدليلهم المذكور. أي: ثم بعد جوابنا عما ذكرتموه هو منقوض بأن النبي ﷺ قد تعبد بالحكم في الحقوق بالشهود وبالشاهد واليمين، وهو إنما يفيد الظن مع إمكان الوحي في كل واقعة من ذلك وغيره بالحق الجازم والعمل القاطع، ومما احتجوا به أن ما ذكرتموه على الجواز أخبار آحاد والمسألة قطعية فلا تثبت بها، والجواب بمنع كونها قطعية.

(٢) قوله: «ويجوز أن يكون النبي ﷺ متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه» اعلم أن ما فيه نص إلهي لا يجوز للنبي ﷺ أن يجتهد فيه بخلاف النص شرعاً لقوله تعالى: ﴿اتَّبِعْ مَا أَوْحَى إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ﴾ أما ما لا نص فيه فهل هو متعبد بالاجتهاد أم لا؟ والمذاهب فيه أربعة:

أحدها: الإثبات، وهو مذهب أحمد والقاضي أبي يوسف.

والثاني: النفي، وهو قول أبي علي الجبائي وابنه أبي هاشم.

ذلك قوم لأنه قادر على استكشاف الحكم بالوحي الصريح، ولأن قوله نص قاطع، والظن يتطرق إليه احتمال الخطأ فهما متضادان^(١).

ولنا: إنه ليس بمحال في ذاته^(٢) ولا يفضي إلى محال ولا مفسدة، ولأن الاجتهاد طريق لأتمته، وقد ذكرنا أنه يشاركهم فيما ثبت لهم من الأحكام.

وقولهم: هو قادر على الاستكشاف، قلنا: فإذا استكشف فقليل له حكمنا عليك أن تجتهد فهل له أن ينازع الله تعالى فيه؟

وقولهم: إن قوله نص، قلنا: إذا قيل له ظنك علامة الحكم فهو يستيقن الظن والحكم جميعاً^(٣) فلا يحتمل الخطأ، ومنع هذا القدرية وقالوا: إن وافق الصلاح في البعض فيمتنع أن يوافق الجميع وهو باطل^(٤).

والثالث: الإثبات في الحروب والآراء دون الأحكام الشرعية.

والرابع: تجويزه من غير قطع به، حكاه الأمدي عن الشافعي في رسالته قال: وبه قال بعض الشافعية والقاضي عبد الجبار، والتحقيق أن الكلام في جواز ذلك ووقوعه، والأصح جوازه لما ذكره المصنف ووقوعه أيضاً.

(١) قوله: «ولأن قوله نص قاطع... إلخ» هذه حجة للمخصم وتقريرها: أنه عليه الصلاة والسلام يمكنه تحقيق الأحكام، وتحقيقها بالوحي والاجتهاد عرضة للخطأ فلا يجوز المصير إليه مع القدرة على الصواب إذ هما متعارضان، وهذا نحو مما سبق لهم في المسألة التي قبل هذه.

(٢) قوله: «أنه ليس بمحال... إلخ» هذا دليل عقلي على جواز الوقوع على الوقوع، وهو أنه لا يلزم من فرض وقوعه محال لذاته ولا لأمر خارج، وكلما كان كذلك فهو جائز، ولا يخفأك أن هذا دليل على وقوعه عقلاً، ولا أحسب أحداً ينازع في الجواز عقلاً، إنما ينازع من ينازع فيه شرعاً.

(٣) قوله: «فإذا قيل له ظنك علامة الحكم فهو يستيقن الظن والحكم جميعاً» أي: وكذلك اجتهاد غيره عندنا، ويكون كظنه صدق الشهود فإنه يكون مصيباً وإن كان الشاهد مزوراً في الباطن.

(٤) قوله: «وهو باطل» أي قول القدرية وقوله: «يُلقي» بضم أوله من ألقى الرباعي وهو منع لقولهم فيمتنع أن يوافق الجميع.

لأنه لا يبعد أن يلقي الله تعالى في اجتهاد رسوله ما فيه صلاح عباده. وأما وقوع ذلك فاختلف أصحابنا فيه واختلف أصحاب الشافعي فيه أيضاً، وأنكره أكثر المتكلمين لقول الله تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ ولأنه لو كان مأموراً به لأجاب عن كل واقعة ولما انتظر الوحي، ولنقل ذلك واستفاض، ولأنه كان يختلف اجتهاده فيهم بسبب تغير الرأي.

ولنا: قوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَكَاؤُلِيَ الْأَبْصَارِ﴾ وهو عام^(١)، ولأنه عوتب في أسارى بدر^(٢)، ولو حكم بالنص لما عوتب، ولما قال في مكة: «لا يختلي خلاها»^(٣)، قال العباس: إلا الإذخر، فقال: «إلا الإذخر» ولما سئل عن الحج لعامنا هو أم للأبد؟ فقال: للأبد ولو قلت لعامنا لوجب^(٤)

(١) قوله: «وهو عام» أي في الرسول وغيره، فيتناوله الأمر بالاعتبار وهو الاجتهاد، ويجب عليه الامتثال وإلا كان عاصياً، وهو مع عصمة النبوة محال، قلت: هذا بيان ما ذكره المصنف وهو يقتضي وجوب الاجتهاد عليه، وهو يدعي الوقوع فلم يطابق الدليل المدعى.

(٢) قوله: «ولأنه عوتب في أسارى بدر» أي حيث قبل منهم الفداء ولم يقتلهم بقوله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِنَبِيٍّ أَنْ يَكُونَ لَهُ أَسْرَىٰ حَتَّىٰ يَتَّخِذَ فِي الْأَرْضِ﴾ إلى قوله تعالى: ﴿لَوْلَا كِتَابٌ مِنَ اللَّهِ سَبَقَ لَمَسَّكُمْ فِيمَا أَخَذْتُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ﴾ ولو حكم بالنص لما عوتب.

(٣) قوله: «ولما قال في مكة... إلخ» أي: ولما قال في شأن مكة شرفها الله تعالى: «لا يختلي خلاها ولا يعضد شجرها» قال العباس رضي الله عنه: إلا الإذخر يا رسول الله لبيوتنا وقبورنا أو لقبورنا، فقال: إلا الإذخر، وهذا يدل على أنه استثناء باجتهاده إجابة للعباس رضي الله عنه إلى المصلحة العامة، إذ لو دخل الإذخر في عموم المنع لما جاز أن يجيب العباس إليه.

والخلا مقصور النبات الرقيق ما دام رطباً، واختلاؤه قطعه، وأخلت الأرض كثر خلاها، وإذا بيس فهو حشيش وقوله: «ولا يعضد» أي لا يقطع كما في النهاية.

(٤) قوله: «ولو قلت لعامنا لوجب» استدل به المصنف على أنه قال باجتهاد، وهو على فرض كونه دليلاً إنما يدل على جواز الاجتهاد والكلام هنا في الوقوع.

ولما نزل ببدر^(١) للحرب قال له الحباب: إن كان بوحي فسمعاً وطاعة، وإن كان باجتهاد فليس هذا هو الرأي، قال: بل باجتهاد ورحل. ولما أراد صلح الأحزاب على شطر نخل في المدينة وكتب بعض الكتاب بذلك جاء سعد بن معاذ وسعد بن عباد فقالا له مثل مقالة الحباب^(٢)، قال: بل هو رأي رأيته لكم، فقالا: ليس ذاك برأي، فرجع إلى قولهما ونقض رأيه، ولأن داود وسليمان عليهما السلام حكما بالاجتهاد^(٣) بدليل قوله تعالى: ﴿فَفَهَّمْنَهَا سُلَيْمَانَ﴾ ولو حكما بالنص لم يخص سليمان بالتفهم، ولو لم

(١) قوله: «ولما نزل ببدر» أي دون الماء قال له الحباب بن المنذر: إن كان هذا بوحي فنعم، وإن كان الرأي والمكيدة فانزل بالناس على الماء لتحول بينه وبين العدو، فقال لهم ليس بوحي وإنما هو رأي واجتهاد رأيته ورجع إلى قولهم، فدل على أنه متعبد بالاجتهاد. واعلم أن من يفرق بين الحروب والآراء والأحكام لا يلزمه هذا ولا فداء الأسارى لأنها من متعلقات الحروب.

(٢) قولاً: «فقال له مثل مقالة الحباب» أي: إن كان بوحي فسمعاً وطاعة، وإن كان باجتهاد فليس هذا هو الرأي.

اعلم أنه يرد على هذه الصور جميعها جواز اقتران الوحي بها أو تقدمه عليها بأن يكون قد أوحى إليه إن كان كذا فافعل كذا، وتخصيص قضية الحج بأن يكون معنى كلامه لو قلت لعامنا لما قلت إلا عن وحي ولوجب لا محالة تكراره.

(٣) قوله: «ولأن داود وسليمان... إلخ» لقائل أن يقول يحتمل أن سليمان لم يعلم أن داود حكم بالوحي فلذلك خالفه، وإن تفهم سليمان كان بالنص لقوله تعالى: ﴿وَعَلَّمَكَ مَا لَمْ تَكُن تَعْلَمُ﴾ وهو بالوحي، ويجاب عنه بأن داود لو كان قد حكم بالوحي لما رجع إلى قول سليمان، ولرجع سليمان عن رأيه لما علم بالوحي، وسليمان لم يكن بعد قد أوحى إليه لأن القصة كانت وهو صبي يعدو، وفي هذه القصة دليل على جواز تعبد نبينا ﷺ باجتهاده، لأن هذين نبيناً قد حكما باجتهادهما وقد أمر أن يقتدى بهما ويغيرهما من الأنبياء لقوله عز وجل: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ فَبِهِدَاهُمْ ائْتَدِهِمْ﴾ ولقائل أن يقول الأمر بالائتداء بهم مطلق لا عموم له فلا يتناول الحكم بالاجتهاد.

يكن الحكم بالاجتهاد جائزاً لما مدحهما الله تعالى بقوله: ﴿وَكُلًّا ءَايَيْنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾.

وأما انتظار الوحي فلعله حيث لم ينقذ له اجتهاد^(١) أو حكم لا يدخله الاجتهاد. وأما الاستفاضة فلعله لم يطلع عليه الناس^(٢). وأما التهمة بتغير الرأي فلا تعويل عليه^(٣)، فقد اتهم بسبب النسخ ولم يبطله، وعورض بأنه لو لم يتعبد بالاجتهاد لفاته ثواب المجتهدين^(٤).

(١) قوله: «وأما انتظار الوحي... إلخ» أي فإنه لا يدل على عدم وقوع الاجتهاد لأنه إنما كان ينتظر الوحي عند تعارض مدارك الحكم ومسالك الاجتهاد، واستبهام وجه الحق أما حيث ظهر له الحكم فكان يجتهد ولا ينتظر.

(٢) قوله: «وأما الاستفاضة... إلخ» بيانه: إنا لا نسلم أن من ضرورة وقوع الاجتهاد نقله فضلاً عن استفاضته، بل كم من قضية وقعت ولم تنقل، ثم لا نسلم أن قضايا الاجتهادية لم تنتشر بل هي مستفيضة مشهورة، فإن قالوا هي محتملة، قلنا: هذا احتمال بعيد لا يعول عليه، فإن قالوا هي آحاد لا تفيد، قلنا: إن سلمنا أنها آحاد مجردة عن الاستفاضة فلا نسلم أنها لا تفيد في إثبات هذه المسألة، فإنها اجتهادية تثبت بمثل هذه الأخبار.

(٣) قوله: «وأما التهمة بتغير الرأي... إلخ» إيضاحه: إنا لا نسلم أنه لو اجتهد لاختلف اجتهاده، والفرق بينه وبين سائر المجتهدين عصمته وتأييده الإلهي دونهم، سلمناه لكن غاية ذلك ما ذكرتم من التهمة لكن لا تأثير لها، إذ قد اتهم في النسخ حتى قال السفهاء من الكفار ما ولاهم عن قبلتهم التي كانوا عليها، وقالوا إن محمداً يعمل برأيه يفعل اليوم شيئاً ويخالفه غداً، ومع ذلك لم يقتض تطرق التهمة بطلان النسخ لأن ذلك ترك حق لباطل وهو جائز.

(٤) قوله: «وعورض بأنه لو لم يتعبد بالاجتهاد... إلخ» أي وعورض كلام المانعين، وهذا توجيه آخر لوقوع الاجتهاد منه مؤكداً لما سبق، وتقديره: أن الاجتهاد منصب كمال لشحذه القريحة بالنظر في الأدلة ومقدماتها، وحصول ثواب الاجتهاد لما فيه من إتعاب النفس في استخراج الحكم، فالنبي ﷺ أولى الناس به ضمناً للكمال الاجتهادي السليبي إلى الكمال الممنوح من الله تعالى له.

فصل

الحق في قول واحد من المجتهدين^(١)، ومن عداه مخطيء سواء كان في فروع الدين أو أصوله، لكنه إن كان في قُروع الدين مما ليس فيه دليل قاطع^(٢) من نص أو إجماع فهو معذور غير آثم وله أجر على اجتهاده^(٣)، وبه قال بعض الحنفية والشافعية. وقال بعض المتكلمين: كل مجتهد^(٤) مصيب

(١) قوله: «فصل: الحق في قول واحد من المجتهدين» أي في قول واحد معين عند الله تعالى، لأن الحق عليه أمانة، والمجتهد مكلف بإصابة الحكم لإمكانها فهو كالدفين يصادفه من شاء الله له المصادفة، ألا ترى أنه لولا السعي إلى محل الدفين وحصول بعض الأفعال كحفره مثلاً لما صادفه، فإنه لو استمر في محله لم يتقل منه إلى غيره ولا صدر منه فعل مطلقاً لم يصادف ذلك الدفين، مع أن كلاً من سعيه وما صدر منه من الأفعال ليس علامة على ذلك الدفين، وإنما أدبا إليه بطريق الاتفاق والمصادفة، قلت: والله در أصحابنا فإنهم بهذا القول لم يحجروا على مطلب الحق التنقيب عليه كما فعل غيرهم، بل أطلقوا العنان لكل من فيه أهلية الاجتهاد أن يبحث وينظر في الدليل وينقب كما يفعل طالب الدفين حتى يظفر بالحق ويستتير له الطريق، فإن من رزقه الله أهلية لذلك واستعان بالله تعالى لا بد أن يكشف له الحقائق ويعينه على سلوك المضائق، وفضل الله واسع ونعمائه لا تنقطع، قال الله تعالى: ﴿يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين أوتوا العلم درجات﴾ وقال: ﴿وفوق كل ذي علم عليم﴾. وممن ذهب إلى أن الحق في أحد الأقوال واحد ولم يتعين لنا وهو عند الله متعين أصحابنا وأبو حنيفة ومالك والشافعي وأكثر الفقهاء، وذلك لاستحالة أن يكون الشيء الواحد في الزمان الواحد في الشخص الواحد حلالاً وحراماً، وقد كان الصحابة رضي الله عنهم يخطيء بعضهم بعضاً ويعترض بعضهم على بعض، ولو كان اجتهاد كل مجتهد حقاً لم يكن للخطئة وجه.

(٢) قوله: «مما ليس فيه دليل قاطع» كوجوب الصلوات الخمس والزكوات وما اتفقت عليه الأمة من جليات الشرع فإن هذا وأمثاله ليس محل الاجتهاد.

(٣) قوله: «فهو معذور غير آثم... إلخ» لا خلاف في هذا وجعل ابن الحاجب عدم الإثم مقطوعاً به.

(٤) قوله: «كل مجتهد» أي في الفروع.

وليس على الحق دليل مطلوب، واختلف فيه عن أبي حنيفة والشافعي، وزعم بعض من يرى تصويب كل مجتهد أن دليل هذه المسئلة قطعي^(١)، وفرض الكلام في طرفين:

أحدهما: مسئلة فيها نص^(٢)، فينظر^(٣) فإن كان مقدوراً عليه فقصر المجتهد في طلبه فهو مخطيء آثم لتقصيره^(٤)، وإن لم يكن مقدوراً عليه لبعد المسافة وتأخير المبلغ فليس بحكم في حقه^(٥)، بدليل أن الله تعالى لما أمر جبريل أن يخبر محمداً ﷺ بتحويل القبلة إلى الكعبة فصلى قبل إخبار جبريل إياه لم يكن مخطئاً، ولما بلغ النبي ﷺ وأهل قبا يصلون إلى بيت المقدس لم يبلغهم لم يكونوا مخطئين، ولو بلغ أهل قبا فاستمر أهل مكة على الصلاة إلى أن بلغهم لم يكونوا مخطئين، وإذا ثبت هذا فيما فيه نص ففيما لا نص فيه أولى، ولا يخلو إما أن تكون الإصابة ممكنة أو محالاً، ولا تكليف بالمحال، ومن أمر بممكن فتركه آثم وعصى، إذ يستحيل أن يكون مأموراً ولم يعص ولم يأثم بالمخالفة لمناقضة ذلك للإيجاب.

(١) قوله: «وزعم بعض من يرى تصويب كل مجتهد... إلخ» أراد بذلك البعض الإمام الغزالي فإنه قال في المستصفى: والمختار عندنا وهو الذي نقطع به ونخطيء المخالف فيه أن كل مجتهد في الظنيات مصيب، وأنها ليس فيها حكم معين لله تعالى ثم فرض المسئلة في طرفين على ما ذكره المصنف فقوله: «وفرض الكلام» فعل ماض وفاعله يعود إلى «بعض» من قوله: «وزعم بعض... إلخ»

(٢) قوله: «فيها نص» أي للشارع لا كما يتوهمه المقصرون من أن ما يذكر في كتب الفروع يسمى نصاً.

(٣) قوله: «فينظر» أي وقد أخطأ مجتهد النص فنظر.

(٤) قوله: «لتقصيره» أي لأنه كلف الطلب المقدور عليه فتركه فعصى وأثم وأخطأ حكم الله عليه.

(٥) قوله: «فليس بحكم في حقه» أي فالنص قبل أن يبلغه ليس حكماً في حقه، فقد يسمى مخطئاً مجازاً على معنى أنه أخطأ بلوغ ما لو بلغه لصار حكماً في حقه، ولكنه قبل البلوغ ليس حكماً في حقه فليس مخطئاً حقيقة.

وزعم أن هذا تقسيم قاطع برفع الخلاف مع كل منصف، ثم قال: الظنيات لا دليل فيها^(١)، فإن الأمارات الظنية ليست أدلة لأعيانها بل تختلف بالإضافات من دليل يفيد الظن لزيد ولا يفيد عمرًا مع إحاطته به، بل ربما يفيد الظن لشخص واحد في حالة دون حالة، بل قد يقوم في حق شخص واحد في حالة واحدة دليلان متعارضان ولا يتصور في القطعية تعارض، ولذلك ذهب أبو بكر الصديق رضي الله عنه إلى التسوية في العطاء^(٢) وعمر إلى التفضيل، وكل واحد منهما كشف لصاحبه دليله^(٣) وأطلعه عليه، فغلب على ظن كل واحد منهما ما صار إليه، وكان مغلباً على ظنه دون صاحبه لاختلاف أحوالهما، فمن خلق خلقتهم يميل ميلهما ويصير إلى ما صار إليه في الاختلاف، ولكن اختلاف الأخلاق والأحوال والممارسة يوجب اختلاف الظنون، فمن مارس الكلام ناسب طبعه أنواعاً من الأدلة يتحرك بها ظنه لا يناسب ذلك طبع من مارس الفقه، ومن غلب عليه الغضب مالت نفسه إلى ما فيه السياسة والانتقام، ومن رق طبعه مال إلى الرفق والمساهلة، بخلاف أدلة العقول فإنها لا تختلف.

(١) قوله: «ثم قال الظنيات لا دليل فيها... إلخ» بيانه: أن الغزالي بعد أن ذكر التقسيم الذي لخصه المصنف قال: ومن نظر في المسائل الفقهية التي لا نص فيها علم ضرورة انتفاء دليل قاطع فيها، وإذا انتفى الدليل فتكليف الإصابة من غير دليل قاطع تكليف محال، فإذا انتفى التكليف انتفى الخطأ، فإن قيل عليه دليل ظني بالاتفاق فمن أخطأ الدليل الظني فقد أخطأ، قلنا: الأمارات الظنية ليست أدلة بأعيانها، ثم سرد الدليل على نحو ما ذكره المصنف، فقوله: «الظنيات لا دليل فيها» فيه غموض بالنسبة إلى ما اختصره.

(٢) قوله: «إلى التسوية في العطاء» أي بين الفاضل والمفضول.

(٣) قوله: «وكل واحد منهما كشف لصاحبه دليله» بيانه: أن أبا بكر رأى التسوية في العطاء إذ قال: الدين بلاغ كيف وإنما عملوا لله عز وجل وأجورهم على الله، وذلك لما قال له عمر: كيف تساوي بين الفاضل والمفضول؟ ورأى عمر التفاوت ليكون ذلك ترغيباً في طلب الفضائل.

وذهب أهل الظاهر وبعض المتكلمين إلى أن الإثم غير محطوط في الفروع^(١)، بل فيها حق يتعين عليه دليل قاطع، لأن العقل قاطع بالنفي الأصلي إلا ما استثناء دليل سمعي قاطع، وإنما استقام لهم هذا^(٢) لإنكارهم القياس وخبر الواحد، وربما أنكروا الحكم بالعموم والظاهر، وزعم الجاحظ أن مخالف ملة الإسلام إذا نظر فعجز عن درك الحق فهو معذور غير آثم^(٣)، وقال عبيد الله بن الحسن العنبري كل مجتهد مصيب في الأصول والفروع جميعاً، وهذه كلها أقاويل باطلة.

أما الذي ذهب إليه الجاحظ فباطل يقيناً وكفر بالله تعالى ورد عليه وعلى رسوله ﷺ، فإننا نعلم قطعاً أن النبي ﷺ أمر اليهود والنصارى بالإسلام

(١) قوله: «إلى أن الإثم غير محطوط في الفروع» أي عن المجتهدين، يفهم من هذا أن ذلك في الأصول أولى، لأن الفروع حق متعين عليه قاطع، لأن الأصل عدم جميع الأحكام فما ثبت منها بدليل سمعي قاطع فهو ثابت، وما لم يثبت بدليل قاطع فهو باق على النفي الأصلي قطعاً، ولا يثبت شيء من الأحكام بدليل ظني إذ لا مجال للظن في الأحكام.

(٢) قوله: «وإنما استقام لهم هذا» أي وإنما قال هؤلاء هذه المقالة واستقامت لهم لأنهم بنوها على إنكارهم خبر الواحد والقياس، وربما أنكروا الحكم بالعموم والظاهر، لأن هذه هي مدارك الظنون في الشرع فإذا أنكروها لم يبق معهم ما يفيد الظن مقتصر على ما يفيد القطع كالنص المتواتر والأحاد الصحيحة فإنها تفيد العلم عند الظاهرية.

(٣) قوله: «وزعم الجاحظ... إلخ» قد نحا الغزالي في كتاب التفرقة بين الإسلام والزندقة منحى هذين وقال ابن دقيق العيد: ما نقل عن العنبري والجاحظ إن أراد أن كل واحد من المجتهدين مصيب لما في نفس الأمر فباطل، وإن أريد أن من بذل الوسع ولم يقصر في الأصوليات يكون معذوراً غير معاقب فهذا أقرب، لأنه قد يعتقد فيه أنه لو عوقب وكلف بعد استفراغه غاية الجهد لزم تكليفه بما لا يطاق، قال: وأما الذي حكى عنه من الإصابة في العقائد القطعية فباطل قطعاً، ولعله لا يقوله إن شاء الله تعالى.

وأتباعه وذمهم على إصرارهم، ونقاتل جميعهم ونقتل البالغ منهم، ونعلم أن المعاند العارف مما يقل، وإنما الأكثر مقلدة اعتقدوا دين آبائهم تقليداً ولم يعرفوا معجزة الرسول وصدقه، والآيات الدالة في القرآن على هذا كثيرة، كقوله تعالى: ﴿ذَلِكَ ظَنُّ الَّذِينَ كَفَرُوا فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ كَفَرُوا مِنَ النَّارِ﴾ ﴿وَذَلِكُمْ ظَنُّكُمُ الَّذِي ظَنَنْتُمْ بِرَبِّكُمْ أَرَدْتُمْ أَنْ تُصَبِّحْتُمْ مِنَ الْخُسْرَيْنِ﴾ ﴿إِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ﴾ ﴿وَيَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ عَلَى شَيْءٍ﴾ ﴿الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾ ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ﴾ وفي الجملة ذم المكذبين لرسول الله مما لا ينحصر في الكتاب والسنة.

وقول العنبري كل مجتهد مصيب، إن أراد أنهم لم يؤمروا إلا بما هم عليه فهو كقول الجاحظ، وإن أراد أن ما اعتقده فهو على ما اعتقده فمحال، إذ كيف يكون قدم العالم وحدوثه حقاً؟ وتصديق الرسول وتكذيبه؟ ووجود الشيء ونفيه؟ وهذه أمور ذاتية لا تتبع الاعتقاد بل الاعتقاد يتبعها، فهذا شر من مذهب الجاحظ بل شر من مذهب السفسطائية^(١)، فإنهم نفوا حقائق الأشياء وهذا أنبتا وجعلها تابعة للمعتقدات.

(١) قوله: «السفسطائية» هم فرقة من الفلاسفة ذكر من سلف من المتكلمين أنهم ثلاثة أصناف: فصنف منهم نفى الحقائق جملة، وصنف منهم شكوا فيها، وصنف منهم قالوا هي حق عند من هي عنده حق، وهي باطل عند من هي عنده باطل. وعمدة ما ذكر من اعتراضهم إنما هو اختلاف الحواس في المحسوسات، كإدراك البصر من بعد عنه صغيراً ومن قرب منه كبيراً، وكوجود من به حمى صفراء حلو المطاعم مرأً، وما يرى في الرؤيا مما لا يشك فيه رائيه أنه حق من أنه في البلاد البعيدة. ولسنا الآن بصدد الرد عليهم وإنما نحن بصدد بيان باطلهم ونحلثهم.

وقد قيل: إنما أراد اختلاف المسلمين، وهو باطل كيف ما كان^(١)،
إذ كيف يكون القرآن قديماً مخلوقاً؟ والرؤية محالاً ممكناً وهذا محال؟
والدليل على أن الحق في جهة واحدة الكتاب والسنة والإجماع
والمعنى.

أما الكتاب فقول الله تعالى: ﴿وَدَاوُدَ وَسُلَيْمَانَ إِذْ يَحْكُمَانِ فِي الْحَرْثِ
إِذْ نَفَسَتْ فِيهِ غَنَمُ الْقَوْمِ وَكُنَّا لِحُكْمِهِمْ شَاهِدِينَ﴾ (٧٨) ففهمناها سُلَيْمَانَ وَكَلَّأً
ءَاثِنَا حُكْمًا وَعِلْمًا، فلو استويا في إصابة الحكم لم يكن لتخصيص سليمان
بالفهم معنى^(٢) وهو يدل على فساد مذهب من قال: الإثم غير محطوط عن
المخطيء، فإن الله تعالى مدح كلاً منهما وأثنى عليه لقوله: ﴿وَكَلَّأً
ءَاثِنَا حُكْمًا وَعِلْمًا﴾.

فإن قيل: فكيف يجوز أن ينسب الخطأ إلى داود وهو نبي؟ ومن أين
لكم أنه حكم باجتهاده وقد علمتم الاختلاف في جواز ذلك؟ ثم لو كان
مخطئاً كيف يمدح المخطيء وهو يستحق الذم؟ ثم يحتمل أنهما كانا
مصيبين فنزل الوحي بموافقة أحدهما.

قلنا: يجوز وقوع الخطأ منهم لكن لا يُقرون عليه، وقد ذكرنا ذلك فيما
مضى، وإذا تصور وقوع الصغائر منهم فكيف يمتنع وجود خطأ لا مآثم فيه

(١) قوله: «وقد قيل إنما أراد اختلاف المسلمين... إلخ» يعني أن المعتذرين عن
العنبري قالوا: إن قوله كل مجتهد مصيب في الأصول والفروع جميعاً إنما أراد
اختلاف المسلمين لا غيرهم، ورده المصنف بأن المعتزلة قالوا القرآن مخلوق،
والسلف وأهل الحديث قالوا هو قديم، فكيف يتصور على زعمه أن يكون قديماً
وحادثاً؟ وكيف يتصور اجتماع الممكن والمحال؟ إذ أن السلف يقولون إن رؤية
المؤمنين ربهم يوم القيامة داخلية في الممكن، والمعتزلة قالوا هي من المحال.
(٢) قوله: «لم يكن لتخصيص سليمان بالفهم معنى» أي يكون حينئذ التخصيص
ترجيحاً بلا مرجح.

صاحبه مئاب مأجور؟ ولولا ذلك ما عوتب نبينا عليه السلم على الحكم في أسارى بدر ولا في الإذن في التخلف عن غزوة تبوك، فقال: ﴿عَفَا اللَّهُ عَنْكَ لِمَ أَذْنَتْ لَهُمْ﴾ وقال النبي ﷺ: «إنكم لتختصمون إلي ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته»^(١) من بعض، وإنما أقضي على نحو ما أسمع فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذه، فإنما أقطع له قطعة من النار» فبين أنه يقضي للرجل بشيء من حق أخيه.

قولهم: من أين لكم أنه حكم بالاجتهاد؟.

قلنا: الآية دليل عليه، فإنه لو حكم بنص لما اختص سليمان بالفهم دونه.

وقولهم: إن النص نزل بموافقة سليمان.

قلنا: لو كان ما حكم به داود عليه السلام صواباً وهو الحق فتغير الحكم بنزول النص لا يمنع أن يكون فهمهما وقت الحكم ولا يوجب اختصاص سليمان بالإصابة كما لو تغير بالنسخ.

وأما السنة فما تقدم من الخبر فإن النبي ﷺ أخبر بأنه يقضي للإنسان بحق أخيه، ولو كان يَأْثُم بذلك لم يفعله النبي ﷺ، ولو كان ما قضى به هو الحكم عند الله تعالى لما قال: قضيت له بشيء من حق أخيه، ولا قال: إنما أقطع له قطعة من النار، ولأن الحكم عند الله تعالى لا يختلف باختلاف لحن المتخاصمين أو تساويهما.

وروي أن النبي ﷺ كان إذا بعث جيشاً أوصاهم فقال: إذا حاصرتكم حصناً أو مدينة فطلبوا منكم أن تنزلوهم على حكم الله فلا تنزلوهم على

(١) قوله: «ألحن بحجته» قال في النهاية: اللحن الميل عن طريق الاستقامة، يقال: لحن فلان في كلامه إذا مال عن صحيح المنطق، وأراد أن بعضكم يكون أعرف بالحجة وأفطن لها من غيره.

حكم الله، فإنكم لا تدرون ما يحكم الله فيهم. وروى ابن عمر وعمرو بن العاص وأبو هريرة وغيرهم أن النبي ﷺ قال: «إذا اجتهد الحاكم فأصاب فله أجران وإن أخطأ فله أجر»، هذا لفظ رواية عمرو أخرجه مسلم، وهو حديث تلقته الأمة بالقبول وهو صريح في أنه يحكم باجتهاده فيخطيء ويؤجر دون أجر المصيب.

فإن قيل: المراد به أنه أخطأ مطلوبه دون ما كلفه، كخطأ الحاكم رد المال إلى مستحقه مع إصابته حكم الله عليه وهو إتباع موجب ظنه، وخطأ المجتهد جهة القبلة مع أن فرضه جهة يظن أن مطلوبه فيها، وهذا يتحقق في كل مسألة فيها نص أو اجتهاد يتعلق بتحقيق المناط، كأروش الجنائيات وقدر كفاية القريب فإنه فيها حقيقة معينة عند الله وإن لم يكلف المجتهد طلبه.

قلنا: فإذا سلم هذا ارتفع النزاع، فإننا لا نقول إن المجتهد يكلف إصابة الحكم، وإنما لكل مسألة حكم معين يعلمه الله كلف المجتهد طلبه، فإن اجتهد فأصابه فله أجران، وإن أخطأه فله أجر على اجتهاده وهو مخطيء، وإثم الخطأ محطوط عنه كما في مسألة القبلة، فإن المصيب بجهة الكعبة عند اختلاف المجتهدين واحد، ومن عداه مخطيء يقيناً يمكن أن يبين له خطأه، فيلزمه إعادة الصلاة عند قوم ولا يلزمه عند آخرين، لا لكونه مصيباً لها بل سقط عنه التوجه إليها لعجزه عنها.

وهكذا كون حق زيد عند عمرو إذا اختلف فيه مجتهدان فالمصيب أحدهما والآخر مخطيء، إذ لا يمكن كون ذمة عمرو مشغولة بريئة، وتخصيص ذلك بما فيه نص خلاف موجب العموم وهو باطل أيضاً، فإن القياس معنى النص ونحن نتعرف بالبحث المعنى الذي قصده النبي ﷺ فهو كالنص. وأما الإجماع فإن الصحابة رضي الله عنهم اشتهر عنهم في وقائع لا تحصى إطلاق الخطأ على المجتهدين، من ذلك قول أبي بكر رضي الله عنه

في الكلاله: أقول فيها برأيي فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله منه بريتان.

وعن ابن مسعود في قصة بروع مثل ذلك، وقال عمر رضي الله عنه لكتابه: اكتب هذا ما رآه عمر، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمن عمر. وقال في قضية قضاها: والله ما يدري عمر أصاب أم أخطأ، ذكره الإمام أحمد في رواية بكر بن محمد عن أبيه.

وقال علي لعمر في المرأة التي أرسل إليها فأجهضت ذا بطنها^(١) وقد استشار عثمان وعبدالرحمن فقالا: لا شيء عليك إنما أنت مؤدب، فقال علي: إن يكونا قد اجتهدا فقد أخطئا، وإن يكونا ما اجتهدا فقد غشاك، عليك الدية، فرجع عمر إلى رأيه. وقال علي في إحراق الخوارج: لقد عثرت عثرة لا تنجبر سوف أليس^(٢) بعدها أو أستمرو وأجمع الرأي الشتيت المنتشر

وقال ابن عباس: ألا يتقي الله زيد يجعل ابن الابن إبناً ولا يجعل أبا الأب أباً؟. وقال: من شاء باهله في القول. وقالت عائشة: أبلغني زيد بن أرقم أنه قد أبطل جهاده مع رسول الله ﷺ إلا أن يثوب، وهذا اتفاق منهم على أن المجتهد يخطيء.

(١) قوله: «فأجهضت ذا بطنها» أي أسقطت ما في بطنها، والسقط جهيض كما في النهاية وغيرها.

(٢) قوله: «سوف أليس» قال أبو زيد: اللبس الغفلة، ونقل الجوهري عن الفراء أن الأليس البعير يحمل كل ما حمل عليه، وفي القاموس وشرحه التاج: يقال تلايس الرجل إذا حسن خلقه وكان حمولاً، وتلايس عنه أغمض. والمعنى: أني سوف أتحمل كل ما يفعله أولئك الخوارج وأغمض العين على القذى أو أستمرو على عقابهم حتى أجمع الرأي المشتت المنتشر، لأن تفرقة الرأي ما حصلت في أمة إلا حل بها الدمار.

فإن قيل: لعلهم نسبوا الخطأ إليه لتقصيره^(١) في النظر أو لكونه من غير أهل الاجتهاد أو يكون القائل لذلك يذهب مذهب من يرى التخطئة^(٢).

قلنا: أما الأول فجهل قبيح وخطأ صريح، كيف يستحل مسلم أن الخلفاء الراشدين الأئمة المهديين ومن سميّا معهم من البحر ابن عباس والأمين عبدالرحمن بن عوف وفقه الصحابة وأفرضهم وقارئهم زيد بن ثابت ليسوا من أهل الاجتهاد، وإذا لم يكونوا من أهل الاجتهاد فمن الذي يبلغ درجته؟ ولا يكاد يتجاسر على هذا القول من له في الإسلام نصيب، ونسبته لهم إلى أنهم قصروا في الاجتهاد إساءة ظن بهم مع تصريحهم بخلافه، فإن علياً رضي الله عنه قال: إن يكونا قد اجتهدا فقد أخطأا، وتوقف ابن مسعود في قصة بروع شهراً، وهذا في القبح قريب من الذي قبله، لكونه نسب هؤلاء الأئمة إلى الحكم بالجهل والهوى وارتكاب ما لا يحل ليصحح به قوله الفاسد، فلا ينبغي أن يلتفت إلى هذا.

وقولهم: ذهبوا مذهب من يرى التخطئة فكذلك هو، لكن هو إجماع منهم فلا تحل مخالفته. وأما المعنى فوجوه:

أحدها: أن مذهب من يقول بالتصويب محال في نفسه لأنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين، وهو أن يكون يسير النبيذ حراماً حلالاً، والنكاح بلا ولي صحيحاً فاسداً، ودم المسلم إذا قتل الذمي مهدرراً معصوماً، وذمة المحيل إذا امتنع المحتال من قبول الحوالة على المليء بريئة مشغولة، إذ

(١) قوله: «لتقصيره» الضمير يرجع إلى عمر.

(٢) قوله: «فإن قيل لعلهم نسبوا الخطأ... إلخ» القائل بذلك صاحب المستصفى فإنه قال فيه: وإنما ينتفي الخطأ حيث صدر الاجتهاد من أهله، وتم في نفسه ووضع في محله ولم يقع مخالفاً لدليل قاطع، ثم مع ذلك كله يثبت اسم الخطأ بالإضافة إلى ما طلب لا بالإضافة إلى ما وجب. انتهى. وقوله: يذهب مذهب من يرى التخطئة، أي: أن المصيب واحد ومن عداه مخطيء.

ليس في المسئلة حكم معين وقول كل واحد من المجتهدين حق وصواب مع تنافيهما.

قال بعض أهل العلم: هذا المذهب أوله سفسطة وآخره زندقة، لأنه في الابتداء يجعل الشيء ونقيضه حقاً، وبالأخرة يخير المجتهدين بين النقيضين عند تعارض الدليلين ويختار من المذاهب أطيبها.

قالوا: لا يستحيل كون الشيء حلالاً وحراماً في حق شخصين، والحكم ليس وصفاً للعين^(١) فلا يتناقض أن يحل لزيد ما حرم على عمرو، كالمنكوحة حلال لزوجها حرام على غيره، وهذا ظاهر، بل لا يمتنع في حق شخص واحد مع اختلاف الأحوال، كالصلاة واجبة في حق المحدث إذا ظن أنه متطهر، حرام إذا علم بحدثه، وركوب البحر مباح لمن غلب على ظنه السلامة، حرام على الجبان الذي يغلب على ظنه العطب.

والجواب: أنه يؤدي إلى الجمع بين النقيضين في حق شخص واحد^(٢)، فإن المجتهد لا يقصر الحكم على نفسه بل يحكم بأن يسير النبيذ حرام على كل واحد، والآخر يقضي بإباحته في حق الكل، فكيف يكون حراماً على الكل مباحاً لهم؟ أم كيف تكون المنكوحة بلا ولي مباحة لزوجها حراماً عليه؟ ثم لو لم يكن محالاً في نفسه لكنه يؤدي إلى المحال في بعض الصور، فإنه إذا تعارض عند المجتهد دليلان فيتخير بين الشيء ونقيضه، ولو نكح مجتهد امرأة بلا ولي ثم نكحها آخر يرى بطلان الأول فكيف تكون مباحة للزوجين؟

المسلك الثاني: لو كان كل مجتهد مصيباً جاز لكل واحد من

(١) قوله: «والحكم ليس وصفاً للعين» أي حتى يرد عليه ما أوردتموه من المحال، وإنما هو وصف لأفعال المكلفين.

(٢) قوله: «والجواب... إلخ» حاصله: منع كون الحكم وصفاً لأفعال المكلفين وإثباتاً لكونه وصفاً للأعيان كما يظهر من كلام المصنف.

المجتهدين في القبله و... أن يقتدي كل واحد منهما بصاحبه، لأن كل واحد منهما مصيب وصلاته صحيحة، فلم لا يقتدي بمن صلاته صحيحة في نفسه؟ ثم يجب أن يطوى بساط المناظرات في الفروع^(١) لكون كل واحد منهم مصيباً لا فائدة في نقله عن ما هو عليه، ولا تعريفه ما عليه خصمه.

المسلك الثالث: إن المجتهد يكلف الاجتهاد بلا خلاف^(٢)، والاجتهاد طلب يستدعي مطلوباً لا محالة، فإن لم يكن للحادثة حكم فما الذي يطلب؟ فمن يعلم يقيناً أن زيداً ليس بجاهل ولا عالم، هل يتصور أن يطلب الظن بعلمه؟ ومن يعتقد أن النبذ ليس بحلال ولا حرام كيف يطلب أحدهما؟

فإن قالوا: إن المجتهد لا يطلب حكم الله تعالى، بل إنما يطلب غلبة الظن، فيكون حكمه ما غلب على ظنه، كمن يريد ركوب البحر، فقليل له: إن غلب على ظنك الهلاك حرم عليك الركوب، وإن غلب على

(١) قوله: «ثم يجب... إلخ» أي إذا قلنا إن كل مجتهد مصيب وجب علينا أن نطوي بساط البحث في الفروع فلم نلم بشيء من ذكره، فلماذا تبسطون ذلك البساط وتنصبون منابر المناظرة بينكم وبين خصومكم؟

(٢) قوله: «إن المجتهد يكلف الاجتهاد بلا خلاف... إلخ» حاصله: أن الدليل يستدعي مدلولاً قطعياً، والشرع قد أمر المجتهدين بالاستدلال، فلو لم يكن هناك مدلول لتجرد الدليل عن مدلول وهو محال، لأن الدليل والمدلول من الإضافيات التي يستلزم بعضها بعضاً، كالأب وابنه، والأخ وأخيه، فمن كان يعلم بأن زيداً ليس بعالم ولا جاهل كيف يتصور أن يطلب دليلاً على علمه أو على جهله؟ وقد يقال: إن كون الدليل يستدعي مدلولاً مسلماً، لكن المدلول أعم من أن يكون معيناً أو غير معين، فإن أردتم أنه يستدعي مدلولاً معيناً فهو محل النزاع، وإن أردتم أنه يستدعي مدلولاً مطلقاً فهو مسلماً. قلت: الذي يدل عليه كلام المصنف هو القسم الأول.

ظنك السلامة أبيع لك الركوب، وقبل الظن لا حكم لله تعالى عليك سوى اجتهادك في تتبع ظنك، فالحكم يتجدد بالظن ويوجد بعده.

ولو شهد عند قاض شاهدان فحكم الله تعالى عليه يترتب على ظنه إن غلب عليه الصدق وجب قبوله، وإن غلب على ظنه الكذب لم يجب قبوله.

قلنا: قولهم إنما يطلب عليه الظن، فالظن أيضاً لا يكون إلا لشيء مظنون، ومن يقطع بانتفاء الحكم كيف يتصور أن يظن وجوده؟^(١) فإن الظن لا يتصور إلا لموجود، والموجود يتبع الظن فيؤدي إلى الدور، وراكب البحر لا يطلب الحكم إنما يطلب تعرف الهلاك أو السلامة. وهذا أمر يمكن تعرفه، والحاكم إنما يطلب الصدق أو الكذب وهذا غير الحكم الذي يلزمه، بخلاف ما نحن فيه فإن المطلوب هو الحكم الذي يعلم أنه لا وجود له، فكيف يتصور طلبه له؟ ثم إذا علمنا أنه لا حكم لله تعالى في الحادثة فلم يجب الاجتهاد؟ فإننا علمنا بالعقل قبل ورود الشرع انتفاء الواجبات وسقوط الحرج عن الحركات والسكنات، فيجب أن يطلق في الأشياء من غير اجتهاد، والعامي الذي لا اجتهاد له^(٢) لا يؤاخذ على فعل من الأفعال، فإن الحكم إنما يحدث بالاجتهاد وهو لا اجتهاد له فلا حكم عليه إذاً ولا خطاب في حقه وهذا فاحش.

وقولهم: إن النص إذا لم يقدر عليه المجتهد لا يكون حكماً في حقه،

(١) قوله: «ومن يقطع بانتفاء الحكم كيف يتصور أن يظن وجوده» هذا الجواب شبيه بما تقدم آنفاً أول المسلك، أي من يقطع بأن النيز مثلاً ليس بحلال ولا حرام كيف يتصور أن يظن وجود حكم له... إلخ.

(٢) قوله: «والعامي الذي لا اجتهاد له» هذا وارد على قولهم الحكم يتجدد بالظن ويوجد بعده، فيلزم عليه أن العامي الذي لا اجتهاد له ولا ظن أنه لا حكم لأفعاله ولا خطاب في حقه، بل هو مرتق عن درجة التكليف وهذا قول فاحش.

ممنوع، بل الحكم بنزول النص إلى الخلق بلغهم أم لم يبلغهم، فلو وقف الحكم على سماع الخطاب وبلوغ النص لم يكن على العامي حكم في أكثر المسائل لكونه لم يبلغه النص، ولكن المجتهد^(١) إذا امتنع من الاجتهاد لا حكم عليه لتلك الحادثة، ولا يجب عليه قضاء ما ترك من العبادات والواجبات، ولا يكون مخطئاً إلا بترك الاجتهاد لا غير.

أما النص إذا نزل به جبريل فقد قال أبو الخطاب: يكون نسخاً وإن لم يعلم به المنسوخ عنه، وإنما اعتد أهل قبا بما مضى من صلاتهم لأن القبلة يعذر فيها بالعدر^(٢).

جواب ثان: إن هذا^(٣) فرض في مسألة لا يتوهم أن لها دليلاً يطلب وإنما الخطأ^(٤) فيما نصب الله تعالى عليه دليلاً وأوجب على المكلف طلبه، ثم يحتاج إلى بيان تصور ذلك، وإمكان خلو بعض المسائل من الدليل وهو باطل، إذ لا خلاف في وجوب الاجتهاد في الحادثة وتعرف حكمها، والشرع قد نصب عليها إما دليلاً قاطعاً أو ظنياً.

قولهم: أن الأدلة الظنية ليست أدلة لأعيانها^(٥) بدليل اختلاف الإضافات.

(١) قوله: «ولكان المجتهد» هكذا في نسخة، وهي الصواب، وفي بعض النسخ ولكن المجتهد وهي خطأ كما يعلم ذلك بأدنى تأمل.

(٢) قوله: «وإنما اعتد أهل قبا... إلخ» جواب سؤال مقدر تقديره يرد على قولكم إذا نزل جبريل بالنص يكون نسخاً، وإن لم يعلم به المنسوخ عنه أن أهل قبا اعتدوا بما مضى من صلاتهم ولم يستأنفوها، ولو عدوا النزول نسخاً لاستأنفوها، فأجاب بقوله: «إن القبلة يعذر فيها بالعدر» فهي خارجة عما ذهبنا إليه.

(٣) قوله: «إن هذا» الإشارة راجعة إلى قولهم: «إن النص إذا لم يقدر عليه المجتهد... إلخ» أي: فإن هذا الذي ذكرتموه فرض في مسألة لا يتوهم... إلخ.

(٤) قوله: «وإنما الخطأ» راجع إلى قولهم ولكن المجتهد.

(٥) قوله: «ليست أدلة لأعيانها» أي بل هي أدلة للأحكام كما صرح به فيما سبق. =

قلنا: هذا باطل، فإننا قد بينا في كل مسألة دليلاً وذكرنا وجه دلالة، ولو لم يكن فيها أدلة لا يستوي المجتهد والعامي، ولجاز للعامي الحكم بظنه لمساواته المجتهد في عدم الدليل، وهل الفرق بينهما إلا معرفة الأدلة ونظره في صحتها وسقيمتها؟ ونبو بعض الطباع عن قبول الدليل لا يخرجها عن دلالة، فإن كثيراً من العقلات يختلف فيها الناس مع اعتقادهم أنها قاطعة، ولا ينكر أن منها ما تضعف دلالة، ويخفى وجهه، ويوجد معارض له، فتشبهه على المجتهد وتختلف فيه الآراء. ومنها ما يظهر ويتبين خطأ مخالفه، وكلها أدلة، ولأن الظن إذا لم يكن دليلاً فبم عرفتم أنه ليس بدليل؟ ويلزم من انتفاء ذلك^(١) انتفاء الدليل على أنه ليس بدليل.

= وقوله «بدليل اختلاف الإضافات» مر بيانه في كلام المصنف عند قوله: «قالوا لا يستحيل كون الشيء حلالاً وحراماً... إلخ».

(١) قوله: «ويلزم من انتفاء ذلك» أي يلزم من انتفاء كون الظن دليلاً، الدليل على أن الظن ليس بدليل، وذلك الانتفاء لا يحصل إلا بالظن وذلك دور.

تنبيه: حاصل الخلاف في هذه المسألة مبني على أن الوقائع الشرعية هل لله تعالى فيها حكم معين أم لا؟ فمن قال أن فيها حكماً معيناً قال: ليس كل مجتهد مصيباً، لأن ذلك الحكم إن كان نفيّاً فقد أخطأه المثبت، وإن كان إثباتاً فقد أخطأه النافي، ثم اختلف أولئك فمنهم من زعم أن في الحوادث حكماً معيناً ولكن لا دليل عليه، وهو قول جماعة من الفقهاء والمتكلمين، ونقل عن الشافعي وهو عندهم كدفين يعثر عليه بالإتفاق، ومنهم من زعم أن عليه دليلاً ثم اختلفوا هل هو قطعي أو ظني؟ فقال الأصم وبشر المريسي وآخرون هو قطعي، واتفقوا على أن المكلف مأمور بطلبه، واختلفوا هل يستحق العقاب إن أخطأه؟ فقال به بشر المريسي وخالفه غيره، وهل ينقض قضاء القاضي إذا خالفه؟ قال به الأصم وخالفه الباقر.

وقال آخرون: الدليل عليه ظني وهل يكلف المجتهد بطلبه أم لا؟ قولان: أحدهما نعم، فإن أخطأه تعين الرجوع إلى ما غلب على ظنه، والثاني: لا يكلف بطلبه، وهو قول كافة الفقهاء منهم الشافعي وأبو حنيفة، وأما القول بأنه لا حكم في الوقائع معين فهو قول من قال كل مجتهد مصيب، وهو جمهور المتكلمين منهم الأشعري والقاضي أبو بكر ابن الباقلاني والجبائي وابنه أبو هاشم، ثم على هذا =

وقولهم: أنه لا يخلو إما أن يكن مكلفاً ممكن أو غير ممكن.

قلنا: لا يكلف إلا ما يمكن، ولا نقول إنه يكلف الإصابة في محل التعذر، بل يكلف طلب الصواب والحكم بالحق الذي هو حكم الله، فإن أصابه فله أجر اجتهاده وأجر إصابته، وإن أخطأ فله ثواب اجتهاده والخطأ محطوط عنه والله تعالى أعلم.

فصل

إذا تعارض دليلان عند المجتهد ولم يترجح أحدهما وجب عليه التوقف^(١) ولم يكن له الحكم بأحدهما ولا التخيير فيهما، وبه قال أكثر الحنفية وأكثر الشافعية. وقال بعضهم وبعض الحنفية: يكون المجتهد مخيراً في الأخذ بأيهما شاء، لأنه لا يخلو إما أن يعمل بالدليلين أو يسقطهما أو يتحكم بتعيين أحدهما أو يتخير فيهما، لا سبيل إلى الجمع بينهما عملاً وإسقاطاً لأنه متناقض^(٢)، ولا إلى التوقف إلى غير غاية فإن فيه تعطيلاً، وربما لم

= يقال: إن في الواقعة لو كان الله تعالى فيها حكم معين لكان هو وهو القول بالأشبه أم لا وهو قول بعضهم، هذا حاصل ما ذكره القرافي وبينه. واعلم أن النزاع بينهم يشبه أن يكون لفظياً من بعض الوجوه، وذلك لأنهم وإن تنازعوا في أن ثم حكماً معيناً في نفس الأمر أم لا، فهم لا يتنازعون في أن المجتهد يخرج من عهدة الاجتهاد بما غلب على ظنه، وأدى إليه اجتهاده، فالنزاع من هذا الوجه لفظي.

(١) قوله: «إذا تعارض دليلان عند المجتهد... إلخ» بناء هذه المسألة كما في المستصفي على التعيين والتصويب، فمن قال: المصيب واحد، قال لا تعارض في أدلة الشرع من غير ترجيح، وإنما هذا لعجز المجتهد، فيلزمه التوقف أو الأخذ بالاحتياط، أو تقليد مجتهد آخر عثر على الترجيح، وأما المصوبة فقال بعضهم يتوقف، وقال القاضي منهم يتخير.

(٢) قوله: «لأنه متناقض» أي يوجب الجمع بين النقيضين النفي والإثبات والتحليل والتحریم، وهو باطل، وأسقط المصنف قسماً آخر وهو إهمال الدليلين بالرجوع =

يقبل الحكم التأخير، ولا سبيل إلى التحكم لم يبق إلا التخيير، والتخيير بين الحكمين مما ورد به الشرع في العامي إذا أفتاه مجتهدان، وفي خصال الكفارة والتوجه إلى أي جدران الكعبة شاء لمن دخلها، والتخيير في زكاة مائتين من الإبل بين الحقائق وبنات اللبون وأمثال ذلك.

فإن قلتم: التخيير بين التحريم ونقيضه والإيجاب وعكسه يرفع التحريم والإيجاب^(١).

قلنا: إنما يناقض الإيجاب جواز الترك مطلقاً، أما جوازه بشرط فلا، بدليل الواجب الموسع يجوز تركه بشرط، والركعتان الأخيرتان في الرباعية من المسافر يجوز تركهما بشرط قصد القصر، كذا ها هنا يجوز ترك الواجب بشرط قصد الدليل المسقط له، وإذا سمع قوله: ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾ حرم عليه الجمع، وإنما يجوز له الجمع إذا قصد الدليل الثاني وهو قوله: ﴿وَمَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾ كما قال عثمان: أحلتها آية وحرمتها آية.

ولنا أن التخيير جمع بين النقيضين وأطراح لكلا الدليلين وكلاهما باطل، أما بيان أطراح الدليلين فإذا تعارض الموجب والمحرم فيصير إلى التخيير المطلق، وهو حكم ثالث غير حكم الدليلين معاً، فيكون أطراحاً لهما وتركاً لموجبهما. وأما الجمع بين النقيضين فإن المباح نقيض المحرم، فإذا تعارض المباح والمحرم فخيرناه بين كونه محرماً يأثم بفعله وبين كونه مباحاً لا إثم على فاعله كان جمعاً بينهما وذلك محال، ولأن في التخيير

= إلى ما قبل الشرع، ويمكن أن يقال هو داخل في قوله «أو يسقطهما» فيكون قوله: «أو يسقطان» شاملاً للإسقاط ثم التوقف، وللإسقاط والرجوع إلى ما قبل الشرع، وهذا الثاني مما تقبله النفس.

(١) قوله: «يرفع التحريم والإيجاب» فيه لف ونشر مرتب.

بين الموجب والمبيح رفعاً للإيجاب فيصير عملاً بالدليل المبيح عيناً وهو تحكم قد سلموا بطلانه .

قولهم : إنما جاز بشرط القصد، قلنا: فقبل أن يقصد العمل بأحدهما ما حكمه؟ إن قلتم: حكمه الوجوب والإباحة معاً، والتحریم والحل معاً، فقد جمعتم بين النقيضين . وإن قلتم: حكمه التخيير فقد نفيتم الوجوب قبل القصد واطرحتم دليله وأثبتتم حكم الإباحة من غير شرط . وإن قلتم: لا حكم له قبل القصد، وإنما يصير له بالقصد حكم، فهذا إثبات حكم بمجرد الشهوة والاختيار من غير دليل، فإن الدليلين وجدا فلم يثبت لهما حكم، وثبت بمجرد شهوته وقصده بلا دليل وهذا باطل .

قولهم: إن التوقف لا سبيل إليه، قلنا: نلزمكم ما إذا لم يجد المجتهد دليلاً في المسئلة والعامي إذا لم يجد مفتياً فماذا يصنع؟ وهل ثم طريق إلا التوقف في المسئلة؟ ثم لا نسلم تصور خلو المسئلة عن دليل، فإن الله تعالى كلفنا حكمه ولا سبيل إليه إلا بدليل، فلو لم يجعل له دليلاً كان تكليفاً لما لا يطاق، فعند ذلك إذا تعارض دليلا وتعدرت الترجيح أسقطهما وعدل إلى غيرهما، كالحاكم إذا تعارضت عنده بيتان .

أما العامي فقد قيل يجتهد في أعيان المفتين فيقلد أعلمهما وأدينهما، وهو ظاهر قول الخراقي، لأنه قال في الأعمى إذا كان مع مجتهدين في القبلة قلد أوثقهما في نفسه، وقيل تخير فيهما .

والفرق بينهما أن العامي ليس عليه دليل ولا هو متعبد باتباع موجب ظنه، بخلاف المجتهد فإنه متعبد بذلك، ومع التعارض لا ظن له فيجب عليه التوقف . ولهذا لا يحتاج العامي إلى الترجيح بين المفتين على هذا الوجه، ولا يلزمه العمل بالراجح بخلاف المجتهد، ولا ينكر التخيير في الشرع، لكن التخيير بين النقيضين ليس له في الشرع مجال وهو في نفسه محال والله أعلم .

فصل

وليس للمجتهد أن يقول في المسئلة قولان في حال واحدة في قول عامة الفقهاء. وقال ذلك الشافعي في مواضع^(١)، منها: قال في المسترسل من اللحية قولان: أحدهما يجب غسله والآخر لا يجب، ف قيل عنه لعله تكافأ عنده الدليلان فقال بهما على التخيير، أو علم الحق في أحدهما لا بعينه فقال ذلك لينظر فيهما فاخترمه الموت، أو نبه أصحابه على طريق الاجتهاد، ولا يصح شيء من ذلك، فإن القولين لا يخلو إما أن يكونا صحيحين أو فاسدين، أو أحدهما صحيح والآخر فاسد.

فإن كانا فاسدين فالقول بهما حرام، وإن كانا صحيحين وهما ضدان فكيف يجتمع ضدان؟ وإن كان أحدهما فاسداً لم يخل إما أن يعلم فساد الفاسد أو لا يعلمه، فإن علمه فكيف يقول قولاً فاسداً؟ أم كيف يلبس على الأمة بقول يحرم القول به؟ وإن اشتبه عليه الصحيح بالفاسد لم يكن عالماً بحكم المسئلة ولا قول له فيها أصلاً، فكيف يكون له قولان؟.

قولهم: تكافأ عنده دليلان، قد أبطلناه^(٢)، ثم لو صح فحكمه التخيير وهو قول واحد.

(١) قوله: «وقال ذلك الشافعي في مواضع» نقل الأمدى وغيره أن ذلك وقع منه في سبع عشرة مسألة. انتهى. وقد وقع مثل ذلك من الإمام أحمد رضي الله عنه إلا أنه اختار أحد القولين.

قال أبو بكر بن عبدالعزيز في كتابه زاد المسافر: قال - يعني أحمد - في رواية أبي الحارث: إذا أخرت المرأة الصلاة إلى آخر وقتها فحاضت قبل خروج الوقت ففيه قولان: أحد القولين لا قضاء عليها لأن لها أن تؤخر إلى آخر الوقت، والقول الآخر أن الصلاة قد وجبت عليها بدخول الوقت فعليها القضاء، وهو أعجب القولين. انتهى. قال عبدالعزيز وبهذا أقول. فأنت تراه لم يطلق القولين ولكنه بين الأعجب إليه وهو الذي يقتضيه الدليل.

(٢) قوله: «قد أبطلناه» أي عند قولنا «وإن كانا صحيحين» وهما ضدان فكيف يجتمع ضدان.

وقولهم: إنه علم الحق في أحدهما لا بعينه، قد بينا أن ما كان كذلك لم يكن له في المسئلة قول أصلاً، ثم كان ينبغي أن ينبه على ذلك ويقول: لي في المسئلة نظر، أو يقول: الحق في أحد هذين القولين، أما إطلاقه فلا وجه له، وهذا هو الجواب عن الآخر. أما ما يحكى عن غيره من الأئمة من الروايتين فإنما يكون ذلك في حالتين لاختلاف الاجتهاد والرجوع عما رأى إلى غيره. ثم لا نعلم المتقدم منهما فيكونان كالخبرين المتعارضين عن النبي ﷺ^(١).

(١) قوله: «فيكونان كالخبرين المتعارضين عن النبي ﷺ» أي: غير أن الفرق بين رجوع الشارع عن قوله والأئمة عن أقوالهم أن رجوع الأئمة لظهور الخطأ لهم، بخلاف الشارع فإنه معصوم عن الخطأ فرجوعه لاختلاف المصالح لا للخطأ. فإن قيل: إذا رجع المجتهد عن قول إلى غيره لا يجوز أن يفتي بالأول ولا يقلد فيه، فما الفائدة في تدوين الفقهاء للأقوال القديمة عن أئمتهم؟ حتى ربما نقل عن أحدهم في المسئلة الواحدة القولان والثلاثة كثيراً والأربعة والسته. قيل: كان القياس أن لا تدون تلك الأقوال وهو أقرب إلى ضبط الشرع، إذ ما لا عمل عليه لا حاجة إليه، فتدوينه تعب محض، لكنها دونت لفائدة أخرى وهي التنبيه على مدارك الأحكام واختلاف القرائح والآراء، وأن تلك الأقوال قد أدى إليها اجتهاد المجتهدين في وقت من الأوقات، وذلك مؤثر في تقريب الترقى إلى رتبة الاجتهاد المطلق والمقيد، فإن المتأخر إذا نظر إلى مآخذ المتقدمين نظر فيها وقابل بينها فاستخرج منها فوائد، وربما ظهر له من مجموعها ترجيح بعضها وذلك من المطالب المهمة، فهذه فائدة تدوين الأقوال القديمة عن الأئمة وهي عامة. وثم فائدة خاصة بمذهب أحمد وما كان مثله، وهي أن بعض الأئمة كالشافعي ونحوه نصّوا على الصحيح من مذهبهم، إذ العمل من مذهب الشافعي عل القول الجديد، وهو الذي قاله بمصر وصنف فيه الكتب كالأم ونحوه، ويقال أنه لم يبق من مذهبه شيء لم ينص على الصحيح منه إلا سبع عشرة مسألة تعارضت فيها الأدلة واخترم قبل أن يحقق النظر فيها، بخلاف الإمام أحمد ونحوه فإنه كان لا يرى تدوين الرأي، بل همه الحديث وجمعه وما يتعلق به، وإنما نقل النصوص عنه أصحابه تلقياً من فيه من أجوبته في سؤالاته وفتاويه، فكل من روى منهم عنه شيئاً =

فصل

اتفقوا على أن المجتهد إذا اجتهد فغلب على ظنه الحكم لم يجز له تقليد غيره^(١)، وعلى أن العامي له تقليد المجتهد. فأما المتمكن من الاجتهاد

=
دونه وعرف به، كمسائل أبي داود وحرب الكرمانى ومسائل حنبل وابنه صالح وعبدالله وغيرهم ممن ذكرهم أبو بكر في أول زاد المسافر وهم كثير. ثم انتدب لجمع ذلك أبو بكر الخلال في جامعه الكبير، ثم تلميذه أبو بكر في زاد المسافر، فحوى الكتابان علماً جماً من علم الإمام أحمد رضي الله عنه من غير أن يعلم منه في آخر حياته الإخبار بصحيح مذهبه في تلك الفروع، غير أن الخلال يقول في بعض المسائل هذا قول قديم لأحمد رجع عنه، لكن ذلك يسير بالنسبة إلى ما لم يعلم حاله منها، ونحن لا يصح لنا أن نجزم بمذهب إمام حتى نعلم أنه آخر ما دونه من تصانيفه ومات عنه، أو أنه نص عليه ساعة موته، ولا سبيل لنا إلى ذلك في مذهب أحمد، والتصحيح الذي فيه إنما هو من اجتهاد أصحابه بعده، كابن حامد والقاضي أبي يعلى وأصحابه، ومن المتأخرين المصنف رحمة الله عليهم أجمعين.

لكن هؤلاء - بالغين ما بلغوا - لا يحصل الوثوق من تصحيحهم لمذهب أحمد كما يحصل من تصحيحه هو لمذهبه قطعاً، قاله العلامة الطوفي. ثم قال: فمن فرضناه جاء بعد هؤلاء وبلغ من العلم درجتهم أو قاربهم جاز له أن يتصرف في الأقوال المنقولة عن صاحب المذهب كتصرفهم، ويصحح منها ما أدى اجتهاده إليه وافقهم أو خالفهم، وعمل بذلك وأفتى. قال: وفي عصرنا من هذا القبيل شيخنا الإمام العالم العلامة تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية الحراني حرسه الله فإنه لا يتوقف في الفتيا على ما صححه الأصحاب من المذهب، بل يعمل ويفتي بما قام عليه الدليل عنده، فتكون هذه فائدة خاصة بمذهب أحمد وما كان مثله لتدوين نصوصه ونقلها والله الموفق.

(١) قوله: «لم يجز له تقليد غيره» هذا إذا اجتهد بالفعل، ولا خلاف أيضاً في أن من لم يجتهد في الحكم بعد وهو متمكن من معرفته بنفسه بالقوة القريبة من الفعل لكونه أهلاً للاجتهاد أنه لا يجوز له تقليد غيره، سواء كان الغير أعلم منه أم لا، مع ضيق الوقت ولا مع سعته، قال في أعلام الموقعين: قال الشافعي: أجمع =

في بعض المسائل ولا يقدر على الاجتهاد في البعض إلا بتحصيل علم على سبيل الابتداء كالنحو في مسألة نحوية، وعلم صفات الرجال في مسألة خبرية، فالأشبه أنه كالعامي فيما لم يحصل علمه، فإنه كما يمكنه تحصيله فالعامي يمكنه ذلك مع المشقة التي تلحقه، إنما المجتهد الذي صارت العلوم عنده حاصلة بالقوة القريبة من الفعل من غير حاجة إلى تعب كثير بحيث لو بحث عن المسألة ونظر في الأدلة استقل بها ولم يفتقر إلى تعلم من غيره، فهذا المجتهد هل يجوز له تقليد غيره؟ قال أصحابنا: ليس له تقليد مجتهد آخر مع ضيق الوقت ولا سعته، لا فيما يخصه ولا فيما يفتي

= المسلمون على أن من استبانت له سنة رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس، وقال أبو عمرو بن عبد البر وغيره من العلماء: أجمع الناس على أن المقلد ليس معدوداً من أهل العلم، وأن العلم معرفة الحق بدليله انتهى . وقيل: يجوز للمذكور آنفاً التقليد مع ضيق الوقت عن معرفة الحكم باجتهاده وقيل يجوز له التقليد ليعمل به لا ليفتي به، وهو قول بعض العراقيين، وقيل: يجوز له التقليد لمن هو أعلم منه من الصحابة أو غيرهم دون غيره، وهو قول محمد بن الحسن، وقيل يجوز تقليد غيره من الصحابة دون غيرهم، فالمسألة ذات أقوال واختلاف، ولا يخفأك أنه إنما يعتبر في الخلاف أقوال المجتهدين، والقائلون بتلك الأقوال هم مقلدون فليسوا ممن يعتبر خلافه لا سيما وأئمتهم الأربعة يمنعونهم من تقليدهم وتقليد غيرهم، وادعى ابن حزم الإجماع على النهي عن التقليد، قال: ونقل عن مالك أنه قال: إنما أنا بشر أخطئ وأصيب، فانظروا في رأيي فما وافق الكتاب والسنة فخذوه، وما لم يوافق فاتركوه، وقال عند موته: وددت أني ضربت بكل مسألة تكلمت فيها برأيي سوطاً، على أنه لا صبر لي على السياط، قال ابن حزم: فها هنا مالك ينهى عن التقليد، وكذلك الشافعي وأبو حنيفة، وقد روى المزني عن الشافعي في أول مختصره أنه لم يزل ينهى عن تقليده وتقليد غيره انتهى .

وبهذا تعلم أن المنع من التقليد لم يكن إجماعاً فهو مذهب الجمهور، وبهذا تبين صحة ما ذكرناه في أول المسئلة وأنه هو الحق، وما سواه جمود على التقليد وبُعد عن الحق .

به، لكن يجوز له أن ينقل للمستفتي مذهب الأئمة^(١) كأحمد والشافعي ولا يفتي من عند نفسه بتقليد غيره، لأن تقليد من لا تثبت عصمته ولا تعلم إصابته حكم شرعي لا يثبت إلا بنص أو قياس، ولا نص ولا قياس إذ المنصوص عليه العامي مع المجتهد، وليس ما اختلفنا فيه مثله، فإن العامي عاجز عن تحصيل العلم والظن بنفسه، والمجتهد قادر فلا يكون في معناه.

فإن قيل: هو لا يقدر على غير الظن وظن غيره كظنه، قلنا: مع هذا إذا حصل ظنه لم يجز له اتباع ظن غيره، فكان ظنه أصلاً وظن غيره بدلاً فلا يجوز إثباته^(٢) إلا بدليل، ولأنه إذا لم يجز له العدول إليه مع وجود المبدل لم يجز مع القدرة عليه كسائر الأبدال والمبدلات^(٣).

فإن قيل^(٤): لا نسلم عدم النص في المسألة، بل فيها نصوص كقوله تعالى: ﴿فَسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ وهذا لا يعلم هذه المسألة^(٥)، وقوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِيَ الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾^(٦).

(١) قوله: «لكن يجوز له أن ينقل للمستفتي مذهب الأئمة» أي إرشاداً له إلى ذلك المذهب ولا يفتي هو بتقليد أحد.

(٢) قوله: «فلا يجوز إثباته» أي إثبات ظن غيره الذي هو البديل إلا بدليل فرجع الأمر إلى الدليل.

(٣) قوله: «كسائر الأبدال والمبدلات» أي إنا إذا جوزنا له تقليد ذلك الغير فإنما ذلك بشرط أن لا يوجد منه اجتهاد في ذلك الحكم بنفسه، فإن وجد منه اجتهاد تعين ما صار إليه اجتهاده وسقط التقليد، ونظيره أن مريد الصلاة إذا لم يجد ماء عدل إلى التيمم، فالتيمم كتاباه نص غيره، فإذا وجد الماء ترك التيمم، وكذلك إذا وجد الحكم بنفسه ولو مظنوناً عدل عن ظن غيره وجوباً وتبع ظن نفسه.

(٤) قوله: «فإن قيل» أي: قال الذين جوزوا التقليد مع التمكن من الاجتهاد «لا نسلم عدم النص» الدال على مسألتنا أي على ما قلناه وذهبنا إليه.

(٥) قوله: «وهذا لا يعلم هذه المسألة» أي وهذا وإن كان أهلاً للاجتهاد لكنه لا يعلم هذا الحكم الخاص، فيتناوله عموم هذا النص، فجاز له التقليد كالعامي.

(٦) قوله: «وأوليا الأمر منكم» أي وهم العلماء أمر بطاعتهم وذلك بتقليدهم فيما =

قلنا: المراد بالأولى أمر العامة بسؤال العلماء^(١)، إذ ينبغي أن يتميز السائل عن المسئول، فالعالم مسئول غير سائل، ولا يخرج عن العلماء بكون المسألة غير حاضرة في ذهنه إذا كان متمكناً من معرفتها من غير تعلم من غيره.

الثاني: يحتمل أن يكون معناه: اسألوا لتعلموا، أي سلوا عن الدليل ليحصل العلم، كما يقال: كُلُّ لَشَبَعٍ وَاشْرَبَ لَتَرَوَى. والمراد بأولي الأمر الولاية^(٢) لوجوب طاعتهم، إذ لا يجب على المجتهد طاعة المجتهد، وإن كان المراد به العلماء فالطاعة على العوام، ثم هو معارض بعمومات أقوى مما ذكره يمكن التمسك بها في المسألة، كقوله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَأْأُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ وقوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ﴾ وقوله سبحانه: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلُفْقَرَّانَ﴾ وقوله تعالى: ﴿فَإِنْ لَنْ نَنْزَعَهُمْ فِي شَيْءٍ فَرْدُوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ وهذا أمر بالتدبر والاستنباط والخطاب مع العلماء.

ثم لا فرق بين المماثل^(٣) والأعلم، فإن الواجب أن ينظر، فإن وافق اجتهاده الأعلم فذاك، وإن خالفه فمن أين ينفع كونه أعلم وقد صار^(٤) مزيفاً عنده، وظنه عنده أقوى من ظن غيره؟ وله الأخذ بظن نفسه اتفاقاً ولم يلزمه الأخذ بقول غيره، وإن كان أعلم^(٥) فينبغي أن لا يجوز تقليده.

= يخبرون به عن الشرع، والخطاب للمؤمنين وهو يتناول هذا المجتهد وغيره.

(١) قوله: «أمر العامة بسؤال العلماء» وإنما حملناه على العامة بدليل قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ ولا يسلم أن هذا المجتهد ولا يعلم بل هو يعلم الحكم بالقوة القريبة من الفعل، لأن الغرض أنه مجتهد بخلاف العامي فإنه لا سبيل له إلى معرفة الحكم بالاجتهاد.

(٢) قوله: «المراد بأولي الأمر الولاية» لأن ذلك هو المتبادر من لفظ أولي الأمر ولا نسلم أنهم العلماء لأنه لا قول لأحد مع رسول الله ﷺ.

(٣) قوله: «المماثل» أي المجتهد المماثل للآخر والأعلم من الآخر.

(٤) قوله: «وقد صار» أي ما ذهب إليه الأعلم مزيفاً عند ذلك المستدل.

(٥) قوله: «وإن كان أعلم» إن وصلته بمعنى لولا شرطية.

=

فإن قيل: فلم ينقل عن طلحة والزبير ونظرائهما نظر في الأحكام مع ظهور الخلاف؟ فالأظهر أنهم أخذوا بقول غيرهم.

قلنا: كانوا لا يفتون اكتفاء بغيرهم، وأما علمهم لنفوسهم لم يكن إلا بما عرفوه، فإن أشكل عليهم شاوروا غيرهم لَتَعَرَّفِ الدليل لا للتقليد والله أعلم.

فصل

إذا نص المجتهد على حكم في مسألة لعلها بينها توجد^(١) في مسائل سوى المنصوص عليه، فمذهبه في تلك المسائل كمذهبه في المسألة المعللة، لأنه يعتقد الحكم^(٢) تابعاً للعلة ما لم يمنع منها مانع، فإن لم يبين العلة لم يجعل ذلك الحكم مذهبه في مسألة أخرى، وإن أشبهتها^(٣) شبهاً

= تنبيه: الذي تحصل من هذا الفصل أن المراتب أربعة: عامي محض، متمكن من الاجتهاد في البعض دون البعض، مجتهد كامل لم يجتهد، مجتهد كامل اجتهد وظن الحكم.

فالأول والرابع قد عرف حكمهما وهو أن العامي يقلد، والمجتهد بالفعل الظان للحكم لا يقلد، والمجتهد الكامل الذي لم يجتهد مختلف فيه، والأظهر أنه لا يقلد، ويلحق به من اجتهد بالفعل ولم يظن الحكم لتعارض الأدلة أو غيره بطريق أولى.

والمتمكن في البعض دون البعض الأشبه أنه يقلد، لأنه عامي من وجه، ويحتمل أن لا يقلد لأنه مجتهد من وجه، فهو محل اجتهد به، وله مراتب متعددة بحسب ما يتمكن من الاجتهاد فيه من المسائل.

(١) قوله: «توجد» أي تلك العلة.

(٢) قوله: «لأنه يعتقد الحكم» أي لأن المجتهد يعتقد أن الحكم تابع للعلة فيوجد حيث وجدت.

(٣) قوله: «وإن أشبهتها» أي: ولو أشبهتها، يريد أن المجتهد إذا لم يبين علة الحكم لم يجعل ذلك الحكم مذهباً له في مسألة أخرى ولو كانت بينهما مشابهة في الصورة، لأن ذلك إثبات مذهب له بالقياس بغير جامع، ولجواز ظهور الفرق =

يجوز خفاء مثله على بعض المجتهدين، فإننا لا ندري لعلها لو خطرت له لم يصير فيها إلى ذلك الحكم، ولأن ذلك إثبات مذهب بالقياس ولذلك افترقا في منصوص الشارع فيما نص على علته، كان^(١) كالنص ينسخ وينسخ به، وما لم ينص على علته لم ينسخ ولم ينسخ به.

ولونص المجتهد عليه مسألتين متشابهتين بحكمين مختلفين لم ينقل حكم إحداهما إلى الأخرى^(٢) ليكون له في المسألتين روايتان، لأننا إذا لم نجعل

= للمجتهد لو عرضت عليه المسألتان اللتان نص على حكمهما وغيرها لجاز أن يظهر له الفرق بينهما فيثبت الحكم فيما نص عليه دون غيره، وحينئذ لا يجوز أن نثبت له حكماً يجوز أن يبطله بظهور الفرق له، بخلاف ما إذا نص على علة الحكم في مسألة فألحقنا بها غيرها بعلته فيها، فإنه لا يجوز أن يظهر للمعتز فرق لو عرضنا عليه.

(١) قوله: «كان» أي الذي نص على علته.

(٢) قوله: «لم ينقل حكم إحداهما إلى الأخرى» هذا ما اختاره المصنف وظاهره. واختار الطوفي من أصحابنا أن الأولى النقل إذا كان بعد البحث والجدة فيه من أهل النظر المتدربين فيه العارفين مدارك الأحكام ومآخذها، لأن خفاء الفرق بين المسألتين الذي يقتضي اختلافهما في الحكم مع أهلية النظر ممتنع في العادة وإن دق ذلك الفرق، قال الطوفي: وقياس هذا جواز ذلك في نقل حكم المنصوص عليه إلى المسكوت عنه إذا عدم الفرق المؤثر بينهما بعد النظر البالغ من أهله، لأن عدم ظهور الفرق والحالة هذه ممتنع في العادة. انتهى.

قلت: وهذا لا ينافيه كلام المصنف، لأن معنى قوله: «لم ينقل حكم إحداهما إلى الأخرى، نقل مجرد عن النظر، فأما النقل بعد النظر المستوفي لشروطه فهو اجتهاد في المذهب، ولا يسمى نقلاً إلا على طريقة المجاز، وهذه المسألة ينبغي إيضاحها لنفعها في كتب الفروع، ولأنها مبدأ السمو إلى مدارك الاجتهاد، فنقول: إن من تصفح كتب المتقدمين في مذهب الإمام أحمد يرى وقوع النقل والتخريج في كثير من المسائل، منها ما قاله مجد الدين بن تيمية في كتابه المحرر في باب ستر العورة: ومن لم يجد إلا ثوباً نجساً صلى فيه وأعاد، نص عليه ونص فيمن حبس في موضع نجس فصلى أنه لا يعيد فيتخرج فيهما روايتان، وذلك لأن طهارة الثوب والبدن كلاهما شرط في الصلاة، وهذا وجه الشبه بين المسألتين، وقد نص =

= في الثوب النجس أنه يعيد فينقل حكمه إلى المكان ويتخرج فيه مثله. ونص في الموضوع النجس على أنه لا يعيد، فينقل إلى الثوب النجس فيتخرج فيه مثله، فلا جرم صار في كل واحدة من المسألتين روايتان إحداهما بالنص، والأخرى بالنقل.

وقال أيضاً في الوصايا: ومن وجدت له وصية بخطه عمل بها، نص عليه، ونص فيمن كتب وصيته وختمها وقال اشهدوا بما فيها أنه لا يصح، فتخرج المسألة على روايتين، ووجه الشبه بين المسألتين أن في كل واحدة منهما قد وجدت وصيته بخطه، وقد نص فيهما على حكمين مختلفين، فيخرج الخلاف في كل واحدة منهما بالنقل والتخريج كما سبق.

وقال أيضاً في القذف: ومن قال لامرأته يا زانية، فقالت: بك زنيت، سقط عنه حقها بتصديقها، ولم تكن قاذفة له، نص عليه، ونص فيمن قال لزوجته: زنا بك فلان، أنه قاذف لها، فتخرج المسألتان على روايتين، ووجه الشبه بينهما أنها في قولها له: بك زنيت، قاذفة له بالالتزام والتبع، وهو في قوله لها: زنا بك فلان، قاذف لفلان بالتبع، وقد اختلف نصه في المسألتين فيخرج الخلاف كما سبق.

ثم اعلم إننا إذا خرجنا حكم كل واحدة من المسألتين في الأخرى لاشتباههما فقد يمكننا بتدقيق النظر أن نقرر كل مسألة على ما نص فيها الإمام فقط من غير نقل حكم إحداهما إلى الأخرى، بأن نبدي بينهما فرقاً مناسباً لاختصاص كل واحدة منهما بما نص عليه فيها، فهذا يسمى تقرير النص، وقد رأيت كتاباً في هذا النوع للإمام الفقيه محمد بن عبدالله بن الحسين المعروف بابن سنيّة الحنبلي صاحب المستوعب المتوفى سنة عشر وستمائة سماه «الفروق» أبان فيه عن فضل جم وعلم غزير، لكنني لم أره تاماً في ديارنا، إنما رأيت جزءاً منه من أوله، وقد لا يمكننا ذلك بأن لا نظهر بينهما فرقاً مؤثراً مناسباً، كذلك فلا يكون التخريج قابلاً للتقرير.

مثال ما يقبل التقرير مسألة القذف المذكورة، فإن الصورتين وإن اشتبهتا من حيث ذكرنا لكن الفرق بينهما من جهة إذا قالت له بك زنيت، فهي غير قاصدة لقذفه، وإنما قصدت إلزامه بمثل ما ألزمها وتوبيخه على تعبيره لها بفعل قد فعل مثله، وذلك مما تنكره العقول السليمة، كأنها قالت: أن غيرتني بالزنا فعير نفسك، لأنني وأنت اشتركنا فيه، أما إذا قال لها: زنا بك فلان، فقد قصد قذفها وأسندته إلى فلان إسناد الفاعلية، بخلاف قولها هي: بك زنيت، فإنها إنما أضافت الزنا إضافة =

= الفاعلية إلى نفسها دونه، فلماذا لم تك قاذفة له بخلافه هو حيث كان قاذفاً لها؟ ومثال ما لا يقبل التقرير مسألة الوصية، فإنه لا يكاد ينقدح بين صورتها فرق مؤثر، أما مسألة ستر العورة ففي قبولها للتقرير نظر، إذ من جهة اشتراك الثوب والمكان في الاشتراك يتعذر وجود الفارق المؤثر بينهما، ومن جهة أن المكان من ضرورات الصلاة وغيرها من الأفعال عقلاً إذ لا يتصور فعل إلا في مكان فإنه ليس من ضروراتها عقلاً، إذ يتصور فعلها بدونه كصلاة العريان، ينقدح الفرق بينهما فيتجه التقرير.

فائدة: كثيراً ما يقول الفقهاء في هذه المسألة قولان بالنقل والتخريج، وصفته ومثاله ما ذكرناه. ويقولون أيضاً: يتخرج أن يكون كذا، وتتخرج هذه المسألة على مسألة كذا، أو في هذه المسألة تخريج، فيقال: ما الفرق بين التخريج وبين النقل والتخريج؟

والجواب: أن النقل والتخريج يكون من نص الإمام، بأن ينقل عن محل إلى غيره بالجامع المشترك كما ذكرنا من الأمثلة، والتخريج يكون من قواعد الكلية.

مثاله: قولنا لا يصح التيمم لفرض قبل وقته، ولا لنفل في وقت المنع منه، وببطل التيمم بخروج الوقت، ولا يصلي به حتى يحدث، ويتخرج خلاف ذلك كله بناء على أن التيمم يرفع الحدث، وهو قاعدة من قواعد التيمم، وإن كان مرجوعاً عنه عندنا، وقولنا إذا وجد التيمم الماء في الصلاة خرج فتطهر وابتدأها، ويتخرج أنه يتطهر ويبني بناء على من سبقه الحدث في الصلاة، هل يستأنف أو يبني؟ وكذا ما أشبه هذه المسائل.

ثم اعلم أن التخريج أعم من النقل، لأن التخريج يكون من القواعد الكلية للإمام أو الشرع أو العقل، لأن حاصله أنه بناء فرع على أصل بجامع مشترك كتخريجنا على قاعدة تكليف ما لا يطاق فروعاً كثيرة في أصول الفقه، وممن تكفل بذكر كثير من المسائل من هذا النوع الإمام عبدالرحمن بن رجب البغدادي في قواعد، وابن اللحام أيضاً في قواعد، وأما النقل والتخريج معاً فهو مختص بنصوص الإمام، وإنما أطلعنا النفس في هذا المقام لما به من النفع لمن يعاين كتب المتقدمين، ولا يختص هذا بمذهب أحمد، لأنه يوجد في مذهب الشافعي كثير من هذا النوع لاختلاف نصوص الشافعي في المسائل المشتبهة.

مذهبه في المنصوص عليه مذهباً في المسكوت عنه، فبالطريق الأولى أن لا نجعله مذهباً له فيما نص على خلافه، ولأنه إنما يضاف إلى الإنسان مذهب في المسألة بنصه أو دلالة تجري مجرى نصه، ولم يوجد أحدهما وإن وجد منه نوع دلالة^(١) على الأخرى، لكن قد نص فيها على خلاف تلك الدلالة، والدلالة الضعيفة لا تقاوم النص الصريح، فإن نص في مسألة واحدة على حكمين مختلفين ولم يعلم تقدم أحدهما، اجتهدنا في أشبههما بأصوله^(٢) وأقواهما في الدلالة فجعلناها له مذهباً وكنا شاكين في الأخرى، وإن علمنا الآخرة فهي المذهب، لأنه لا يجوز أن يجمع بين قولين مختلفين على ما بينا، فيكون نصه الأخير رجوعاً عن رأيه الأول فلا يبقى مذهباً له، كما لو صرح بالرجوع.

وقال بعض أصحابنا: يكون الأول مذهباً له، لأنه لا ينقض الاجتهاد

(١) قوله: «وإن وجد منه نوع دلالة» أي «ولو وجد... إلخ».

(٢) قوله: «فإن نص في مسألة واحدة على حكمين مختلفين... إلخ» أي: كقوله يجزى إخراج القيمة في الزكاة ولا يجزىء، فلا يخلو إما أن يعلم تاريخ القولين أو لا، فإن علم فمذهبه آخرهما كما يؤخذ بالأحدث فالأحدث من أحكام الشارع، لأن نصوص الأئمة بالنسبة إلى مقلديهم كنصوص الشارع بالنسبة إلى الأئمة، وإن لم يعلم التاريخ فمذهبه أشبه القولين بأصوله وقواعد مذهبه وأقربهما إلى الدليل الشرعي ترجيحاً لأحد القولين في ذلك، فإن الأصل والظاهر من حال الإمام مع سببه الأحكام والنظر في مآخذها أنه يطرد أصوله وقواعده فيها، وأنه لا يخالف الدليل الشرعي، مثال ذلك ما لو اختلف نص أحمد في أن الكفار يملكون أموال المسلمين بالقهر، لكان الأشبه بأصله أنهم لا يملكون بناء على تكليفهم بالفروع كما سبق، وهو أشبه بقاعدته في أن الأسباب المحرمة لا تفيد الملك، ولذلك رجحه أبو الخطاب ونصره في تعليقه، وإن كان مخالفاً لنصوص أحمد على أنهم يملكونها، ولما اختلف نصه في أن بيع النجش وتلقي الركبان ونحوهما باطل كان الأشبه بنصه البطالان بناء على اقتضاء النهي الفساد مطلقاً.

بالاجتهاد ولا يصح^(١)، فإنهم إن أرادوا أن لا يُترك^(٢) ما أداه إليه اجتهاده الأول باجتهاده الثاني فهو باطل يقيناً، فإننا نعلم أن المجتهد في القبلية إذا تغير اجتهاده ترك الجهة التي كان مستقبلاً لها وتوجه إلى غيرها، والمفتي إذا أفتى في مسألة بحكم ثم تغير اجتهاده لم يجز أن يفتي فيها بذلك الحكم وكذلك الحاكم.

وإن أراد أن الحكم الذي حكم به على شخص لا ينقضه، أو ما أداه من الصلوات لا يعيده، فليس هذا نظيراً لمسألتنا، إنما الخلاف فيما إذا تغير اجتهاده، هل يبقى الأول مذهباً له أم لا؟ وقد بينا أنه لا يبقى، ثم يبطل ما ذكره بما إذا صرح بالرجوع عن القول الأول، فكيف يجعل مذهباً له مع قوله رجعت عنه واعتقدت بطلانه؟ فلا بد من نقض الاجتهاد بالاجتهاد وعند ذلك ينبه على أن المجتهد لو تزوج امرأة خالعه وهو يرى أن الخلع فسخ، ثم تغير اجتهاده واعتقد أن الخلع طلاق، لزمه تسريحها^(٣) ولم يجز له إمساكها على خلاف اعتقاده، فإن حكم بصحة ذلك النكاح حاكم ثم تغير اجتهاده لم يفرق بين الزوجين لمصلحة الحكم، فإنه لو نقض الاجتهاد بالاجتهاد لنقض وتسلسل واضطربت الأحكام^(٤) ولم يوثق بها، أما إذا نكح

(١) قوله: «ولا يصح» أي القول المذكور.

(٢) قوله: «أن لا يترك» بالبناء للمفعول.

(٣) قوله: «لو تزوج امرأة... إلخ» هذه المسألة من فروع نقض الاجتهاد بالاجتهاد.

(٤) قوله: «لنقض النقض وتسلسل... إلخ» معناه: أنه كان القياس أن ينقض الحكم بما فيه من الاجتهاد بعده كما ينقض الاجتهاد المجرد عن حكمه بمثله، لكن ترك القياس هاهنا للاستحسان تحصيلاً لضبط الأمور وصيانتها عن الانتشار.

وحاصل ما ذكر: أن اجتهاد المجتهد إما أن يتجرد عن الحكم والفتوى، أو لا يتجرد، فإن تجرد عنها وجب نقضه بالاجتهاد، والمخالف له بعده وإن اقترن به حكم لم ينقض، واستؤنف العمل بالاجتهاد الثاني، وإن اقترن به الفتيا والعمل بها احتمال أن لا ينقض ما عمل بها مطلقاً في النكاح وغيره تنزيلاً للعمل بها منزلة حكم الحاكم، واحتمل أن ينقض ما سوى النكاح فرقاً بينه وبين غيره بما عرف من خواصه وتشوف الشرع إلى تكثيره.

المقلد بفتوى مجتهد ثم تغير اجتهاد المجتهد فهل يجب على المقلد تسريح زوجته؟ الظاهر أنه لا يجب لأن عمله بفتياه جرى مجرى حكم الحاكم، فلا ينقض ذلك كما لا ينقض ما حكم به الحاكم.

فصل في التقليد

التقليد في اللغة: وضع الشيء في العنق مع الإحاطة به^(١)، ويسمى ذلك قلادة والجمع قلائد. قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُهْدَى وَلَا أُلْقَى﴾ ومنه قول النبي ﷺ في الخيل: «لا تقلدوها الأوتار»^(٢) قال الشاعر:
قلدوها تماثماً^(٣) خوف واش^(٤) وحاسد
ثم يستعمل في تفويض الأمر إلى الشخص استعارة، كأنه ربط الأمر بعنقه، كما قال لقيط الأيادي:

-
- (١) قوله: «مع الإحاطة به» احتراز مما إذا لم يكن محيطاً بالعنق فلا يسمى قلادة في عرف اللغة ولا غيرها، وذلك كالعقود والمخاتق والمرسلات في حلوق النساء والصبيان، والسيح التي في حلوق المتزهدين، والقلائد في أعناق الخيل.
- (٢) قوله: «لا تقلدوها الأوتار» أي لا تجعلوا الأوتار قلائد في أعناقها خشية أن تختنق إذا أمعنت في الجري لانتفاخ أوداجها، هذا هو ظاهر الحديث.
- وقيل: إنما نهاهم عنها لأنهم كانوا يعتقدون أن تقليد الخيل بالأوتار يدفع عنها العين والأذى، فتكون كالعودة لها فنهاهم وأعلمهم أنها لا تدفع ضرراً ولا تصرف حذراً، ذكر هذا في النهاية.
- (٣) قوله: «قلدوها تماثماً» التماث جمع تميمة وهي خرزات كانت العرب تعلقها على أولادهم يتقون بها العين في زعمهم فأبطله الإسلام.
- (٤) قوله: «واش» يقال وشى به يشي وشاية إذا نم عليه وسعى به، فهو واش وجمعه وشاة، وأصله استخراج الحديث باللفظ.

وقلدوا أمركم الله دركم رجب الذراع^(١) بأمر الحرب مضطلعا وهو في عرف الفقهاء قبول الغير من غير حجة أخذاً من هذا المعنى^(٢)، فلا يسمى الأخذ بقول النبي ﷺ والإجماع تقليداً، لأن ذلك هو الحجة في نفسه.

قال أبو الخطاب: العلوم على ضربين: منها ما لا يسوغ التقليد فيه وهو معرفة الله ووحدانيته وصحة الرسالة ونحو ذلك، لأن المقلد في ذلك إما أن يجوز الخطأ على من يقلده أو يحيله، فإن أجازه فهو شاك في صحة مذهبه، وإن أحاله فبم عرف استحالته ولا دليل عليه؟ وإن قلده في أن أقواله حق فبم عرف صدقه؟ وإن قلده غيره في تصديقه فبم عرف صدق الآخر؟ وإن عول على سكون النفس في صدقه فما الفرق بينه وبين سكون أنفس النصارى واليهود المقلدين؟ وما الفرق بين قول مقلده إنه صادق وبين قول مخالفه؟.

-
- (١) قوله: «رجب الذراع» الرّجب بفتح الراء، وحكى الصاغانى رُجَباً بالضم، ورجل رجب الذراع واسع القوة عند الشدائد، وهي من المجاز، وقوله: «بأمر الحرب» متعلق بمضطلعاً، ويقال: فلان مضطلع بهذا الأمر أي قوي عليه، قال ابن السكيت: ولا تقل مطلع بالإدغام، وقال أبو نصر أحمد بن حاتم: يقال مضطلع بهذا الأمر ومطلع له، فالاضطلاع من الضلاعة وهي القوة، والإطلاع من العلو من قولهم اطلعت الثنية أي علوتها، أي هو عال لذلك الأمر مالك له، هذا نص الصحاح، وجوزة الليث أيضاً فقال: مضطلع ومطلع الضاد تدغم في الطاء فتصيران طاء مشددة، كما تقول: أظنني أي اتهمني، وأظلم أي بتشديد الظاء إذا احتمل الظلم.
- (٢) قوله: «أخذاً من هذا المعنى» المشار إليه هو المعنى اللغوي، أي استعارته منه، كأن المقلد يطوق المجتهد إثم ما غشه به في دينه، وكتمه عنه من علمه، أي يجعله طوقاً في عنقه، أخذاً من قوله عز وجل: ﴿وكل إنسان ألزمناه طائره في عنقه﴾ وهذا المعنى يشير إلى ما أخرجه ابن ماجه بسنده إلى أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: «من أفتى بفتيا غير ثبت فإنما إثمه على من أفتاه» والثبت بفتحيتين الصواب.

وأما التقليد في الفروع فهو جائز إجماعاً، فكانت الحجة فيه الإجماع، ولأن المجتهد في الفروع إما مصيب وإما مخطيء مثاب غير مأثوم بخلاف ما ذكرناه، فلهذا جاز التقليد فيها بل وجب على العامي ذلك.

وذهب بعض القدرية إلى أن العامة يلزمهم النظر في الدليل في الفروع أيضاً^(١) وهو باطل بإجماع الصحابة، فإنهم كانوا يفتنون العامة ولا يأمرونهم بنيل درجة الاجتهاد، وذلك معلوم على الضرورة والتواتر من علمائهم وعوامهم، ولأن الإجماع منعقد على تكليف العامي الأحكام، وتكليفه رتبة الاجتهاد يؤدي إلى انقطاع الحرث والنسل وتعطيل الحرف والصنائع فيؤدي إلى خراب الدنيا، ثم ماذا يصنع العامي إذا نزلت به حادثة إن لم يثبت لها حكم إلى أن يبلغ رتبة الاجتهاد؟ فإلى متى يصير مجتهداً، ولعله لا يبلغ ذلك أبداً فتضيع الأحكام، فلم يبق إلا سؤال العلماء.

وقد أمر الله تعالى بسؤال العلماء في قوله تعالى: ﴿فَسَأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ قال أبو الخطاب: ولا يجوز التقليد في أركان الإسلام الخمس ونحوها مما اشتهر ونقل نقلاً متواتراً، لأن العامة شاركوا العلماء في ذلك^(٢) فلا وجه للتقليد.

(١) قوله: «وذهب بعض القدرية... إلخ» قلت: وضده ما ذهب إليه الحشوية والتعليمية من أن طريق معرفة الحق التقليد، وأن ذلك هو الواجب، وأن النظر والبحث حرام، وهؤلاء نزلوا أنفسهم منزلة الحيوانات العجم، ومع كون كلامهم من جملة المضحكات ذكره الغزالي في المستصفى وزيفه أيما تزيف، فلا نطيل برده هنا لأن المصنف اطرح هذا المذهب ولم يعأ به فلم يذكره في كتابه.

(٢) قوله: «لأن العامة شاركوا العلماء في ذلك» معناه: أن التقليد يستدعي جهل المقلد فيما قلد فيه، وذلك مستحيل فيما علم بالضرورة، والعلم بهذه الأركان بالضرورة الحاصلة عن التواتر والإجماع، وهما مركبان من المعقول والمنقول، وليس المراد بالضرورة العقلية المحضة.

فصل

ولا يستفتي العامي إلا من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد بما يراه من انتصابه للفتيا بمشهد من أعيان العلماء وأخذ الناس عنه وما يتلمحه من سمات الدين والستر أو يخبره عدل عنه. فأما من عرفه بالجهل فلا يجوز أن يقلده اتفاقاً^(١)، ومن جهل حاله فقد قيل يجوز تقليده لأن العادة أن من دخل بلدة يسأل عن مسألة لا يبحث عن عدالة من يستفتيه إلا عن علمه، وإن منعت من السؤال عن علمه فلا يمكن منع السؤال عن عدالته وهو حجة لنا في الصورة الممنوعة.

قلنا: كل من وجب عليه قبول قول غيره وجب معرفة حاله، فيجب على الأمة معرفة حال الرسول بالنظر في معجزاته، ولا يصدق كل مجهول يدعي أنه رسول الله، ويجب على الحاكم معرفة الشاهد، وعلى العالم بالخبر معرفة حال رواه.

وفي الجملة كيف يقلد من يجوز أن يكون أجهل من السائل؟ أما العادة من العامة فليست دليلاً، وإن سلمنا ذلك مع الجهل بعدالته فلأن الظاهر من حال العالم العدالة لا سيما إذا اشتهر بالفتيا، ولا يمكن أن يقال: ظاهر الخلق نيل درجة الاجتهاد لغلبة الجهل وكون الناس عواماً إلا الأفراد، ولا يمكن أن يقال: العلماء فسقة إلا الأحاد، فافترقا.

(١) قوله: «فأما من عرفه بالجهل... إلخ» أي: فلا يجوز أن يستفتيه، لأن استفتاءه تضييع للأحكام الشرعية، فهو كالعالم يفتي بغير دليل.

فصل

وإذا كان في البلد مجتهدون فللمقلد مسألة من شاء منهم^(١)، ولا يلزمه مراجعة الأعلام، كما نقل في زمن الصحابة، إذ سأل العامة الفاضل والمفضل^(٢) في أحوال العلماء.

وقيل: بل يلزمه سؤال الأفضل^(٣)، وقد أوماً الخرقى إليه^(٤) فقال: إذا اختلف اجتهد رجلين اتبع الأعمى أوثقهما في نفسه، والأول أولى لما ذكرنا من الإجماع، وقول الخرقى يحمل على ما إذا سألهما فاختلفا وأفتاه كل

(١) قوله: «مسألة من شاء منهم» صرح بذلك أيضاً عامة أصحاب الشافعي، قال الرافعي وهو الأصح.

(٢) قوله: «إذ سأل العامة الفاضل والمفضل» تعليل في مقام الدليل، وحاصله: أن الصحابة أجمعوا على أن للمستفتي أن يقلد فاضلهم ومفضلهم، وذلك ينفي وجوب تخير الأفضل، وإلا كان إجماع الصحابة خطأ وهو باطل، ويقال أيضاً: إن الفضل قدر مشترك بين الفاضل والأفضل، فكيف في جواز التقليد ولا عبرة بخاصة الأفضلية؟

(٣) قوله: «وقيل بل يلزمه سؤال الأفضل» وبه قال أبو إسحاق الإسفرائيني، وإلكيا، وابن شريح، والقفال، وهو الذي نذهب إليه، لأن الأفضل أهدى إلى أسرار الشرع من غيره، وأعلم بمدارك الأحكام وأدق نظراً فيها.

(٤) قوله: «وقد أوماً الخرقى إليه» أي إلى وجوب متابعة الأفضل، فإن قيل العامي ليس أهلاً لمعرفة الفاضل من المفضل لأنه يغتر بظواهر هيئة حسنة وطيلسان، فربما اعتقد المفضل فاضلاً.

قلنا: المراد من ذلك أن يتكلف وسعه بحسب اجتهاده كالمجتهد في الأدلة، والخطأ بعد الاجتهاد مغتفر، وإجماع الصحابة محمول على ما إذا لم يختلف الجواب على المستفتي، بل إذا جاء يستفتي ابتداء، أما عند الاختلاف فيجب تخير الأفضل، ولذلك قال الخرقى: وإذا اختلف اجتهد رجلين في القبلة لم يتبع أحدهما صاحبه، ويتبع الأعمى أوثقهما في نفسه، وهو الذي يشير إليه كلام المصنف.

واحد بخلاف قول صاحبه، فحينئذ يلزمه الأخذ بقول الأفضل في علمه ودينه.

وفيه وجه آخر أنه يتخير لما ذكرناه من الإجماع، ولأن العامي لا يعلم الأفضل حقيقة بل يغتر بالظواهر، وربما يقدم المفضول، فإن لمعرفة مراتب الفضل أدلة غامضة ليس دركها شأن العوام، ولو جاز ذلك جاز له النظر في المسألة ابتداء.

ووجه القول الأول أن أحد القولين خطأ، وقد تعارض عنده دليلان فيلزمه الأخذ بأرجحهما، كالمجتهد يلزمه الأخذ بأرجح الدليلين المتعارضين، ولأن من اعتقد أن الصواب في أحد القولين لا ينبغي له أن يأخذ بالتشهي، وينتقد من المذاهب أطيها، ويتوسع ويعرف الأفضل بالأخبار وبإذعان المفضول له وتقديمه له، وبأمارات تفيد غلبة الظن دون البحث عن نفس علمه، والعامي أهل لذلك.

والإجماع محمول على ما إذا لم يسألها إذ لم ينقل إلا ذلك، فاما إن استوى عنده المفتيان جاز له الأخذ بقول من شاء منهما، لأنه ليس قول بعضهم أولى من البعض.

وقد رجح قوم القول الأشد لأن الحق ثقیل، ورجح الآخرون الأخف لأن النبي ﷺ بعث بالحنيفية السمحة، وهما قولان متعارضان فيسقطان^(١).

(١) قوله: «وهما قولان متعارضان فيسقطان» أي: ويرجع المقلد إلى غيرهما من أقوال المجتهدين إن وجد غيرهما، وإن لم يجد غيرهما رجع إلى ما قبل السمع، وعلى الرجوع إلى قول غيرهما إن أفناه ذلك الغير بقول ثالث غير قوليهما رجع إليه وكان قوله مستند العمل، وإن أفناه بأحد قولي الأولين بكماله أو بجزئه كأن فصل لهما ما أطلقاه، مثل إن أفناه أحدهما بأن الخمر لا تطهر، وإن حُلَّتْ بنقلها عن الشمس إلى الظل طهرت، فهل تكون مستقلة باستناد عمل المقلد إليها أو تكون مؤكدة لما وافقها من فتيا المجتهدين الأولين؟ فيه احتمالات أصلها تعارض التأكيد والتأسيس في الأدلة، والتأسيس أولى فيترجح الاحتمال الأول، وقد يرجح الثاني بأن الأصل =

وقد روي عن أحمد رضي الله عنه ما يدل على جواز تقليد المفضل، فإن الحسين بن بشار سأل عن مسألة في الطلاق فقال: إن فعل حنث، فقال له: يا أبا عبدالله إن أفتاني إنسان؟ يعني لا يحنث، فقال: تعرف حلقة المدنيين حلقة بالرصافة، فقال: إن أفتوني به حل؟ فقال: نعم. وهذا يدل على التخيير بعد الفتيا. والله أعلم.

= وجوب العمل بقول أحد المجتهدين الأولين، لكن سقط العمل به لعارض التعارض، وفتيا الثالث موافقاً لأحدهما زال التعارض، وظهر رجحان قوله، فوجب أن يكون هو العمدة في العمل، وقول المفتي الثالث مؤكداً له. وتظهر فائدة هذا الخلاف فيما إذا عمل بفتيها ثم تبين أنهما ليسا أهلاً للفتيا، وتضمن العمل بالفتيا ما يوجب الضمان، فإن الضمان يجب على المفتي إذا لم يكن أهلاً للفتيا، فإن جعل عمدة العمل فتيا الثالث استقل بالضمان كما استقل قوله بالعمل، وإن جعلنا عمدته فتيا أحد الأولين وفتيا الثالث مرجحة كان الضمان عليهما جميعاً، والأشبه أنه عليهما نصفين لاشتراكهما في سبب الائتلاف، ويحتمل أن يكون أثلاثاً، على الثالث ثلثه خطأً لرتبة المرجح عن رتبة الأصل المعتمد عليه، وضبطنا ذلك بالثالث لاعتبار الشرع له كثيراً. والله الموفق.

باب في ترتيب الأدلة ومعرفة الترجيح^(١)

يجب على المجتهد في كل مسألة أن ينظر أول شيء إلى الإجماع، فإن وجده لم يحتج إلى النظر في سواه، ولو خالفه كتاب أو سنة علم^(٢) أن ذلك منسوخ أو متأول لكون الإجماع دليلاً قاطعاً لا يقبل نسخاً ولا تأويلاً^(٣)، ثم ينظر في الكتاب والسنة المتواترة وهما على رتبة واحدة لأن كل واحد منهما دليل قاطع، ولا يتصور التعارض في القواطع إلا أن يكون أحدهما منسوخاً، ولا يتصور أن يتعارض علم وظن^(٤)، لأن ما علم كيف يظن خلافه؟ وظن خلافه شك فكيف يشك فيما يعلم؟.

(١) اعلم أن هذا الباب من موضوع نظر المجتهد وضروراته، لأن الأدلة الشرعية متفاوتة في مراتب القوة، فيحتاج المجتهد إلى معرفة ما يقدم منها وما يؤخر لثلاث يأخذ بالأضعف منها مع وجود الأقوى، فيكون كالمتميم مع وجود الماء، وقد يعرض للأدلة التعارض والتكافؤ فتصير بذلك كالمعدومة، فيحتاج إلى إظهار بعضها بالترجيح ليعمل به، وإلا تعطلت الأدلة والأحكام، فهذا الباب مما يتوقف عليه الاجتهاد توقف الشيء على جزئه وشرطه.

(٢) قوله: «علم» جواب لو.

(٣) قوله: «ولا تأويلاً» لأن التأويل لا يلحق إلا ما كانت دلالاته غير ظاهرة، والإجماع قاطع، فصار في عدم لحوق التأويل له كالنصوص في مدلولها لا تقبل التأويل.

(٤) قوله: «ولا يتصور أن يتعارض علم وظن» لما بين أنه لا يتصور التعارض في العوارض، أبان هنا أن التعارض لا يتصور وجوده فيما كان من درجتين إحداهما أقوى من الأخرى كالعلم والظن.

ثم ينظر في أخبار الآحاد، فإن عارض خبر خاص عموم كتاب أو سنة متواترة فقد ذكرنا ما يجب تقديمه منها، ثم ينظر بعد ذلك في قياس النصوص، فإن تعارض قياسان أو خبران أو عمومان طلب الترجيح.

واعلم أن التعارض هو الناقض، ولا يجوز ذلك في خبرين، لأن خبر الله تعالى ورسوله ﷺ لا يكون كذباً، فإن وجد ذلك في حكمين فيما أن يكون أحدهما كذباً من الراوي أو يمكن الجمع بينهما بالتزويل على حالين أو في زمانين أو يكون أحدهما منسوخاً، فإن لم يمكن الجمع ولا معرفة النسخ رجحنا فأخذنا الأقوى في أنفسنا، ويحصل الترجيح^(١) في الأخبار من ثلاثة أوجه:

الأول: يتعلق بالسند، وذلك أمور خمسة:

* أحدها: كثرة الرواة، فإن ما كان رواه أكثر كان أقوى في النفس وأبعد من الغلط أو السهو، فإن خبر كل واحد يفيد ظناً على انفراده، فإذا انضم أحدهما إلى الآخر كان أقوى وأكد منه لو كان منفرداً، ولهذا ينتهي إلى التواتر بحيث يصير ضرورياً قاطعاً لا يشك فيه، وبهذا قال الشافعي.

(١) قوله: «ويحصل الترجيح» اعلم أن الترجيح والرجحان قد يلتبسان على بعض الناظرين، والفرق بينهما أن الترجيح فعل المرجح الناظر في الدليل، وهو تقديم أحد الطريقتين الصالحتين للإفضاء إلى معرفة الحكم لاختصاص ذلك الطريق بقوة في الدلالة، كما إذا تعارض الكتاب والإجماع في حكم، والعام والخاص، أو قياس العلة والشبه، فكل منهما طريق يصلح لأن يعرف به الحكم، لكن الإجماع اختص بقوة على الكتاب من حيث الدلالة، وكذا الخاص على العام، وقياس العلة على الشبه مقدم لذلك، والرجحان صفة قائمة بالدليل أو مضافة إليه، وهي كون الظن المستفاد منه أقوى من غيره كالمستفاد من قياس العلة بالنسبة إلى قياس الشبه، ومن الخاص بالنسبة إلى العام، فالترجيح فعل المرجح والرجحان صفة الدليل.

وقال بعض الحنفية: لا يرجح به^(١) لأنه خبر يتعلق به الحكم فلم يترجح بالكثرة كالشهادة والفتوى.

قلنا: الأصل ما ذكرناه^(٢) بدليل أمور ثلاثة:

أحدها: ما ذكرناه من غلبة الظن، وتقديم الراجح متعين لأنه أقرب إلى الصحة، ولذلك إذا غلب على الظن كون الفرع أشبه بأحد الأصلين وجب اتباعه^(٣).

الثاني: أن الصحابة رضي الله عنهم كانوا يرجحون بكثرة العدد، ولذلك قوى النبي ﷺ خبر ذي الدين بموافقة أبي بكر وعمر رضي الله عنهما، وأبو بكر قوى خبر المغيرة في ميراث الجدة بموافقة محمد بن مسلمة، وقوى عمر خبر المغيرة أيضاً في دية الجنين بموافقة محمد بن مسلمة، وقوى خبر أبي موسى في الاستئذان بموافقة أبي سعيد، وقوى ابن

(١) قوله: «وقال بعض الحنفية لا يرجح به» نسب الطوفي هذا القول إلى الحنفية لا إلى بعضهم، وقال عبدالله بن مسعود الملقب عندهم بصدر الشريعة في كتابه التوضيح: واعلم أنا نرجح بالكثرة في بعض المواضع كالترجيح بكثرة الأصول، وكترجيح الصحة على الفساد بالكثرة في صوم غير مبيت، ولا نرجح بالكثرة في بعض المواضع، كما لم نرجح بكثرة الأدلة.

وقال سعد الدين التفتازاني في التلويح: وحاصل الكلام في هذا المقام أن الكثرة إن أدت إلى حصول هيئة اجتماعية هي وصف واحد قوي الأثر كانت صالحة للترجيح، لأن المرجح هو القوة لا الكثرة، غايته أن القوة حصلت بالكثرة وإلا فلا كما في حمل الأثقال بخلاف كثرة جزئياته كما في المصارعة، إذ المقام واحد. وقال الصدر في التنقيح: يرجح بكثرة الدليل عند البعض لغلبة الظن بها، ولأن ترك الأقل أسهل من ترك الكل، أو الأكثر، إلا عند أبي حنيفة وأبي يوسف. فعلم من هذا أن ما قاله المصنف هو الصواب، لا ما قاله الطوفي.

(٢) قوله: «الأصل ما ذكرناه» أي من أنه يرجح بكثرة الرواة.

(٣) قوله: «وجب اتباعه» وقد مر في قياس الشبه.

عمر خبر أبي هريرة في من شهد جنازة بموافقة عائشة، إلى غير ذلك مما
يكثُر فيكون إجماعاً منهم.

الثالث: أن هذا عادة الناس في حرائثهم وتجاراتهم وسلوك الطريق،
فإنهم عند تعارض الأسباب المخوفة يميلون إلى الأقوى، فأما الشهادة فلم
يرجحوا فيها^(١)، وسببها أن باب الشهادة مبني على التعبد، ولهذا لو شهد
بلفظ الإخبار دون الشهادة لم يقبل، ولا تقبل شهادة مائة امرأة على باقة
بقل.

* الثاني: أن يكون أحد الراويين معروفاً بزيادة التيقظ وقلة الغلط^(٢)،
فالثقة بروايته أكثر.

* الثالث: أن يكون أروع وأتقى، فيكون أشد تحرزاً من الكذب
وأبعد من رواية ما يشك فيه.

* الرابع: أن يكون راوي أحدهما صاحب الواقعة، فقول ميمونة
تزوجني النبي ﷺ ونحن حلالان، يقدم على رواية ابن عباس: نكحها وهو
محرم.

* الخامس: أن يكون أحدهما باشر القصة، كرواية أبي رافع: تزوج
النبي ﷺ ميمونة وهو حلال وكنت السفير بينهما، مع رواية ابن عباس التي
ذكرناها، فإن المباشر أحق بالمعرفة من الأجنبي، ولذلك قدم الصحابة
أخبار أزواج النبي ﷺ في صحة صوم من أصبح جنباً، وفي وجوب الغسل
من التقاء الختانين بدون الإنزال على خبر من روى خلاف ذلك.

الوجه الثاني: الترجيح لأمر يعود إلى المتن بأمور: منها أن يشهد
القرآن أو السنة أو الإجماع بوجوب العمل على وفق الخبر، أو يعضده

(١) قوله: «فأما الشهادة... إلخ» رد لدعواهم المتضمنة قولهم كالشهادة.

(٢) قوله: «زيادة الضبط وقلة الغلط» أي بالفتنة واللغة والنحو.

قياس، أو يعمل به الخلفاء، أو يوافقه قول صحابي، كموافقة خبر التغليس^(١) قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾.

الثاني: أن يختلف في وقف أحد الخبرين على الراوي والآخر يتفق على رفعه.

الثالث: أن يكون راوي أحدهما قد نقل عنه خلافه فيتعارض روايته ويبقى الآخر سليماً عن التعارض فيكون أولى.

الرابع: أن يكون أحدهما مرسلًا والآخر متصلًا، فالمتصل أولى لأنه متفق على صحته وذلك مختلف فيه.

وأما الترجيح لأمر من خارج فكترجيح أحد الخبرين بكونه ناقلاً عن حكم الأصل^(٢)، مثل: الموجب للعبادة أولى من النافي لها، لأن النافي

(١) قوله: «كموافقة خبر التغليس» أي: لما تعارضت أخبار الإسفار بكسر الهمزة في صلاة الصبح مع أخبار التغليس، رجحت رواية التغليس لموافقتها قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَغْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾ والغلس ظلمة الليل إذا اختلطت بضوء الصباح.

(٢) قوله: «بكونه ناقلاً عن حكم الأصل» أي ويرجح النص أو الدليل الناقل عن حكم الأصل على المقرر عليه. مثاله: أن الأصل في المطعومات الحل والأصل أيضاً نفي العبادة، فيقدم الدليل المثبت للعبادة على النافي لها، ولو ورد بإباحة الثعلب حديث، وورد حديث آخر بتحريمه، قدم الثاني لأنه نقل الحكم عن حكم الأصل، وكذلك ورد في الضبع أنها صيد تجب فيه الفدية في الإحرام وهو يفيد إباحتها، وثبت النهي عن كل ذي ناب وهي ذات ناب وهو يفيد تحريمها، فعلى اختيار المصنف يقدم الناقل ويرجح، وعلى هذا ينبنى بينة الداخل والخارج، وهو ما إذا تداعيا عيناً في يد أحدهما وأقام كل واحد منهما بينة أنها له، فالداخل من في يده العين، والخارج من ليست في يده، فتقدم بينة الخارج لأنها ناقلة عن دلالة اليد التي هي كالأصل.

جاء على مقتضى العقل، والآخر متأخر عنه فكان كالناسخ له^(١)، وكذلك رواية الإثبات مقدمة على رواية النفي^(٢)، لأن المثبت معه زيادة علم خفيت على صاحبه.

(١) قوله: «فكان كالناسخ له» بيانه: أنه اختلف الأصوليون في هذه المسألة وهي ما إذا ورد دليلان: أحدهما مقرر للبراءة الأصلية، والآخر قد نقل الحكم عنها، فالجمهور على أنه يقدم الناقل على المقرر كما مر بيانه: وذهب الرازي والبيضاوي والطوفي إلى أنه يقدم المقرر على الناقل، واحتجوا بأنه يلزم من تقديم الناقل تكثير النسخ، لأن الناقل حينئذ يزيل الحكم العقلي، ثم النفي يزيل حكم الناقل فيلزم النسخ مرتين، وأما إذا قدرنا تأخر الناقل وأخذنا به، كان ذلك تقليلاً للنسخ، لأن المنفي حينئذ يكون وارداً أولاً لتأكيد حكم العقل، ثم يرد الناقل بعده لإزالته فيلزم النسخ مرة واحدة، والجواب عن ذلك إنا لا نسلم لزوم النسخ مرتين لما تقدم في حد النسخ أن رفع الحكم الأصلي ليس بنسخ فلا يلزم من تقديم النافي تكثير النفي.

(٢) قوله: «وكذلك رواية الإثبات مقدمة... إلخ» أي يقدم الخبر الدال على ثبوت الحكم على الخبر الدال على نفيه، كإثبات بلال رضي الله عنه صلاة النبي ﷺ في الكعبة على رواية ابن عباس في نفيها، لأن عند المثبت زيادة علم ممكنة وهو عدل جازم بها، هكذا أطلق المصنف هذه القاعدة.

وقال العلّاء المرداوي من متأخري أصحابنا في كتابه تحرير المنقول: ويقدم مثبت على نافي عند أحمد والشافعي وأصحابهما وغيرهم، وفي الكفاية: وأبو الحسين سواء، والمراد ما قاله الفخر يعني إسماعيل من أصحابنا والطوفي إن أسند النفي إلى علم بالعدم، وفي الخلاف والانتصار والآمدني النفي، وقيل: إن وافق نفيّاً أصلياً، هذا كلامه وهو يصرح بأن في المسألة أربعة مذاهب:

أولها: ما ذهب إليه المصنف من أن رواية المثبت تقدم على رواية النافي.

وثانيها: تقدم رواية النفي.

وثالثها: إن استند النفي إلى علم بالعدم قدم وإلا فلا، وذلك كأن يقول الراوي مثلاً: أعلم أن رسول الله ﷺ لم يفعل لأنني كنت معه فيه، ولم يغب عن نظري طرفه عين فيه، ولم أره صلى فيه، أو قال: أخبرني رسول الله ﷺ أنه لم يصل فيه، أو قال: أعلم أن فلاناً لم يقتل زيداً لأنني رأيت زيداً حياً بعد موت فلان، أو بعد الزمن الذي أخبر الجراح أنه قتله فيه، قالوا: فهذا يقبل لاستناده إلى مدرك =

قال القاضي : وإذا تعارض الحاضر والمبني قدم الحاضر لأنه أحوط^(١).
وقيل : لا يرجح بذلك^(٢)، ولا يرجح المسقط للحد على الموجب له^(٣)،

= علمي، ويستوي هو وإثبات المثبت فيتعارضان، ويطلب المرجح من خارج، وكذلك كل شهادة نافية أسندت إلى علم بالنفي لا إلى العلم، فإنها تعارض المثبتة لأنها تساويها، إذ هي في الحقيقة مثبتات، لأن إحداها تثبت المشهود به، والأخرى تثبت العلم بعدمه، وهذا المذهب هو الذي نختاره.
رابعها: يقدم النفي إن وافق نفيًا أصلياً وهذا ليس بشيء.

(١) قوله: «وإذا تعارض الحاضر والمبني... إلخ» يعني أنه يرجح ما مدلوله الحظر على ما مدلوله الإباحة، لأن فعل الحظر يستلزم مفسدة بخلاف الإباحة فإنه لا يتعلق بفعلها ولا تركها مفسدة ولا مصلحة، وهذا هو الصحيح، وهو مذهب أحمد وأصحابه والكرخي والرازي وغيرهم.

(٢) قوله: «وقيل لا يرجح بذلك» بل هما مستويان فيحتاج الترجيح إلى دليل خارجي وهو اختيار الغزالي وغيره. وقال ابن حمدان من أصحابنا: ترجح الإباحة، وثمرة الخلاف تظهر في المتولد بين مأكول وغيره، فعلى الصحيح أن جانب الحظر مقدم على جانب الإباحة، فيحرم أكله، وعلى قول ابن حمدان يباح أكله، وعلى قول الغزالي لا يرجح حظر ولا إباحة ويعدل إلى دليل خارجي، ويرجع أيضاً ما مدلوله الحظر على ما مدلوله الإباحة وعلى ما مدلوله الندب.

(٣) قوله: «ولا يرجح المسقط للحد على الموجب له» أي إذا تعارض دليلان أحدهما يسقط حداً والآخر يوجب، أو أحدهما يوجب الجزية والآخر يمنعها، لم يرجح مسقط الحد وموجب الجزية على مقابلها، إذ لا تأثير لذلك في صدق الراوي، هذا معنى كلام المصنف وفيه نظر، لأن هذا التعليل إنما يصح في الترجيح من جهة المتن، فإذا ترجحت جهة المتن بموافقة الأصل وجب تقديمها، فإن قلت: يرد على هذا قوله عليه الصلاة والسلام لا قطع إلا في ربع دينار، وكونه قطع في ربع دينار، فإن الأول يقتضي إسقاط هذا القطع عمن سرق ربع دينار إلى تسعة دراهم، والثاني يقتضي وجوب حد القطع عليه، فبمقتضى ما ذكرتم من ترجيحه أن في قطع سارق ربع دينار بناء على الخلاف في ترجيحه، ولذلك اختلفت الرواية الصحيحة في استسعاء العبد في قيمة باقية إذا كان المعتق لبعضه الآخر معسراً، فرواية الاستسعاء موجبة لحرية الباقي فيجب تقديمها على مقابلها.

ولا الموجب للحرية على المقتضي للرق، لأن ذلك لا يوجب تفاوتاً في صدق الراوي فيما ينقله من لفظ الإيجاب والإسقاط.

وأما الترجيح لأمر خارج فبأمر: منها أن يشهد القرآن والسنة أو الإجماع بوجوب العمل على وفق الخبر، أو يعضده قياس، أو يعمل به الخلفاء، أو يوافقه قول صحابي، كموافقة خبر التغليس قوله تعالى: ﴿وَسَارِعُوا إِلَى مَعْفِرَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ﴾.

الثاني: أن يختلف في وقف أحد الخبرين على الراوي والآخر متفق على رفعه.

الثالث: أن يكون راوي أحدهما قد نقل عنه خلافة فتعارض روايته ويبقى الآخر سليماً عن التعارض فيكون أولى.

الرابع: أن يكون أحدهما مرسلاً والآخر متصلًا، فالمتصل أولى لأنه متفق عليه وذلك مختلف فيه^(١).

= قلنا: هذا لا يرد، أما الأول فإن حديث لا قطع في عشرة دراهم فيه مقال، فلا يعارض الأحاديث الصحيحة القائلة بالقطع في ربع دينار، ولو صح لرجحناه أو خرجنا الخلاف فيه، وأما الثاني فقد قلنا به، فإن عندنا في الاستسعاء الموجب لحرية باقي العبد قولين، وبعض أصحابنا يرجحه، وقد صح من رواية البخاري وغيره، والمانع للاستسعاء لا يمنعه إعراضاً عن الترجيح المذكور، بل قد جاء في ذكر الاستسعاء في الحديث بأنه مدرج من كلام نافع مولى ابن عمر رضي الله عنهما، والأولى خلافة وثبوت الاستسعاء.

(١) تقدمت هذه الأمور الأربعة في الترجيح لأمر يعود إلى متن، ص ٣٩٧.

فصل

في ترجيح المعاني

قال أصحابنا: ترجح العلة بما يرجح به الخبر^(١)، من موافقتها لدليل آخر من كتاب أو سنة، أو قول صحابي، أو خبر مرسل، أو يكون إحداهما ناقله عن الأصل كما قلنا في الخبر.

فأما إن كانت إحداهما حاضرة والأخرى مبيحة، أو كانت إحداهما مسقطة للحد أو موجبة للعتق، ففي الترجيح بذلك اختلاف^(٢). فرجح به

(١) قوله: «قال أصحابنا ترجح العلة بما يرجح به الخبر... إلخ» يريد أن ما تقدم مما يرجح خبراً على خبر يجري مثله في ترجيح العلة، وهو على وجوه منها ما ذكره المصنف ومنها ما لم يذكره.

الأول: أنه إذا أمكن قياس الفرع على أصلين حكم أحدهما ثابت بالإجماع والآخر ثابت بالنص، كان القياس على الأصل الثابت بالإجماع مقدماً على ما ثبت بالنص. الثاني: حكم الأصل الثابت بالقرآن الكريم أو تواتر السنة راجح على حكم الأصل الثابت روايته بطريق الأحاد، ويعلم من هذا أن الحكم الثابت بالقرآن لا يقدم على الحكم الثابت بتواتر السنة بل هما سواء.

الثالث: حكم الأصل الثابت بمطلق النص راجح على حكم الأصل الثابت بالقياس، كما يقدم مطلق النص على القياس، والمراد بمطلق النص أنه سواء كان تواتراً أو أحاداً، صحيحاً أو حسناً مما ساغ العمل به شرعاً.

الرابع: الحكم المقيس على أصول أكثر راجح على غيره.

الخامس: المقيس على أصل لم يخص راجح على أصل مخصوص، وبالجمله إن حكم أصل القيام حكم مستنده الذي ثبت به، فما قدم من المستندات قدم ما ثبت به من أصول الأقيسة، وعلى هذا يجري ما ذكره وغيره.

(٢) قوله: «ففي الترجيح بذلك اختلاف» القاعدة في ذلك أن العلل مستفادة من النصوص فتتبعها في الخلاف والوفاق في ذلك ونحوه، فالاختلاف هنا مبني على الخلاف فيما تستفاد منه.

قوم احتياطاً للحظر، ونفي الحد، ولأن الخطأ في نفي هذه الأحكام أسهل من الخطأ في إثباتها. ومنع آخرون الترجيح بذلك من حيث أنهما حكمان شرعيان فيستويان، ولأن سائر العلل لا ترجح بأحكامها فكذا ها هنا.

ورجح قوم العلة بخفة حكمها لأن الشريعة خفيفة. وآخرون بالعكس لأن الحق ثقل، وهي ترجيحات ضعيفة. فإن كانت إحدى العلتين حكماً والأخرى وصفاً حسياً^(١) ككونه قوتاً^(٢) أو مسكراً، فاختر القاضي ترجيح الحسية، ومال أبو الخطاب إلى ترجيح الحكمية، لأن الحسية كانت موجودة قبل الحكم فلا يلزمها حكمها، والحكم أشد مطابقة للحكم.

ورجح القاضي بأن الحسية كالعلة العقلية، والعقلية قطعية فهو أولى مما يوجب الظن، ولأنها لا تفتقر إلى غيرها في الثبوت. وقيل هذا كله ترجيح ضعيف.

وذكر أبو الخطاب ترجيح العلة إذا كانت أقل أوصافاً لمشابتها العلة العقلية، ولأنها أجرى على الأصول، وترجيحها بكثرة فروعها وعمومها^(٣).

(١) قوله: «فإن كانت إحدى العلتين حكماً... إلخ» بيانه: أنه إذا تعارض قياسان والجامع في أحدهما حكم شرعي وفي الآخر وصف حسي، أو الجامع في أحدهما حكم سلبي وفي الآخر حكم إثباتي فالحكم الشرعي مقدم على الوصف الحسي، لأن القياس طريق شرعي لا حسي، فكان الاعتماد فيه على الأحكام الشرعية أولى من الاعتماد على الأوصاف الحسية، وكذلك الحكم السلبي مقدم على الثبوتي لأنه وافق الأصل، إذ الأصل عدم الأشياء كلها، هذا عند بعض الأصوليين.

وقال آخرون: إن الحكم الشرعي مع الوصف الحسي، والحكم السلبي مع الإثباتي متساويان، لأن الدليل لما قام على عليه كل واحد من الأمرين ثبتت عليته، والظن لا يتفاوت بشيء مما ذكرنا فاستويا لعدم ما يصلح ترجيحاً، وأبو الخطاب يرجح العلة الحكمية والقاضي يرجح الحسية كما ذكره المصنف.

(٢) قوله: «ككونه قوتاً» مثال للحكمية والحسية.

(٣) قوله: «وترجيحها بكثرة فروعها وعمومها» معناه: أن ثبوت الحكم بالعلة ذات الوصف الواحد إنما يكون على وصف واحد، وما توقف على أصل واحد كان أكثر =

ثم اختار التسوية، وإن هذين لا يرجح بهما لأن العلتين سواء في إفادتهما حكمهما وسلامتهما من الفساد، ومتى صحت لم يلتفت إلى كثرة فروعها ولا كثرة أوصافها.

ورجح العلة المنتزعة من الأصول على ما انتزع من أصل واحد، لأن الأصول شواهد للصحة، وما كثرت شواهد كان أقوى في إثارة غلبة الظن.

ورجح العلة المطردة المنعكسة على ما لا ينعكس^(١)، لأن الطرد والعكس دليل على الصحة ابتداء لما فيه من غلبة اظن، فلا أقل من أن يصلح للترجيح.

= فروعاً مما توقف على وصفين فأكثر، وصار هذا كالطلاق والعق المعلق كل منهما على شروط، وكذلك الأحكام التي تثبت بشاهد أقرب وقوعاً مما ثبت بشاهدين، وما ثبت بشاهدين أقرب وقوعاً مما ثبت بأربعة، فالموقوف على الأقل أكثر، وعلى الأكثر أقل، ولهذا كانت الزيادة في الحد نقصاً في المحدود، والنقص في الحد زيادة في المحدود، هذا ملحظ أبي الخطاب، ولكن ما زعمه ليس على إطلاقه بل هو قاعدة اتفاقية، مثل أن نعلل الربا في البر بالكيل وحده، ويعلل غيرنا بالكيل مع الطعام، ويتفق أن المكيلات المطعومة أكثر من المكيلات غير المطعومة، فحينئذ تكون فروع ذات الوصفين أكثر من فروع ذات الوصف الواحد وإلا فمتى فرضنا اتفاق مواد فروعهما في القلة والكثرة كانت فروع ذات الوصف الواحد أكثر بالضرورة لما حققناه، مثل إن فرضنا أصناف الكيل المجردين وأصناف الكيل المطعوم عشرين أيضاً، فإن علة الكيل تجري في الأربعين صنفاً، وعلة الكيل مع الطعام لا تجري إلا في أصنافها العشرين التي وجدت فيها، ويمكن أن يكون أبو الخطاب لاحظ هذا المعنى فاختر التسوية.

(١) قوله: «ورجح العلة المطردة المنعكسة على ما لا ينعكس» هذا مبني على القول بصحة غير المطردة، وتحقيق هذا أن غير المطردة وهي المنتقضة بصورة فأكثر إن لم نقل بصحتها لم تعارض المعترضة حتى تحتاج إلى الترجيح، وتكون كالخبر الضعيف مع الصحيح، ولهذا نسب المصنف القول بالترجيح هنا إلى أبي الخطاب، وإن قلنا بصحتها، فإنه اجتمعت هي والمطرودة فالمطرودة راجحة، لأن ظن العلية فيها أغلب ولأنها متفق عليها، والمنتقضة مختلف فيها، فهما كالعامين إذا خص أحدهما دون الآخر كان الباقي على عمومهما راجحاً.

ورجح العلة المتعدية على القاصرة لكثرة فائدتها^(١)، ومنع ذلك قوم لأن الفروع لا تبنى عن قوة في ذات العلة، بل القاصرة أوفق للنص والأول أولى، فإنها متفق عليها وهذه مختلف فيها.

ورجح ما كانت علته وصفاً على ما كانت علته اسماً، لأنه متفق على

(١) قوله: «ورجح العلة المتعدية على القاصرة... إلخ» تقدم لك في باب القياس هل العلة القاصرة علة صحيحة أم لا؟ فعلى القول بأنها ليست صحيحة لا تعارض بينها وبين المتعدية فلا ترجيح، وعلى القول بأنها صحيحة فإن انفردت عمل بها، وإن اجتمعت مع المتعدية كما لو قدرنا أن علة الربا في البر الكيل فإن علة الكيل أكثر فروعاً، ولو قدرنا أن المطعومات أكثر عللنا فيه الطعم لأنه حينئذ يكون أكثر فروعاً، وحينئذ يكون الأقل فروعاً بالإضافة إلى الأكثر فروعاً كالقاصرة بالإضافة إلى المتعدية، ويخرج فيهما بالتفريع العام أقوال:

أولها: ترجيح المتعدية على القاصرة لكثرة فوائد المتعدية، كالتعليل في الذهب والفضة بالوزن، فيتعدى الحكم إلى كل موزون، كالحديد والنحاس والصفير ونحوه، بخلاف التعليل بالثمنية أو النقدية فلا تتعداهما، فكان التعليل بالوزن الذي هو وصف متعد لمحل النقدين إلى غيرهما أكثر فائدة من الثمنية القاصرة عليهما لا تتجاوزهما، فعلى القول بترجيح المتعدية ترجح العلة التي هي أكثر فروعاً، وهذا الذي اختاره المصنف فقال: والأول أولى، وعلمه بأن المتعدية متفق عليها والقاصرة مختلف فيها، والمتفق عليه مقدم على المختلف فيه.

ثانيها: أن القاصرة أرجح، واحتج القائل بذلك بأن الفروع لا تبنى عن قوة في ذات العلة بل القاصرة أوفق للنص، أي لم يتجاوز تأثيرها موضع النص، بخلاف المتعدية فإنها لم تطابق النص بل زادت عليه، وما طابق النص كان أولى، وأيضاً فإن المعلل بها يأمن الخطأ لأنه لا يحتاج إلى التعليل بها إلى التعليل في غير محل النص كالمتعدية، فربما أخطأه بالوقوع في بعض ماثرات الغلط في القياس، وما أمن فيه الخطأ أولى مما كان عرضة له.

ثالثها: أنهما سواء في الحكم لا رجحان لإحدهما على الأخرى لقيام الدليل على صحتها كما تقدم في موضعه.

الوصف مختلف في الاسم^(١)، فالمتفق عليه أقوى. ورجح ما كانت علته إثباتاً على التعليل بالنفي لهذا المعنى أيضاً.

ورجح العلة المردودة إلى أصل قاس الشارع عليه، كقياس الحج على الدين في أنه لا يسقط بالموت^(٢) أولى من قياسهم على الصلاة، لتشبيه النبي ﷺ له بالدين في حديث الخثعمية، ومتى كان أصل إحدى العلتين متفقاً عليه والآخر مختلفاً فيه كانت المتفق على أصلها أولى، فإن قوة الأصل تؤكد قوة العلة.

وكذلك ترجح كل علة قوي أصلها، مثل أن يكون أحدهما محتملاً للنسخ والآخر لا يحتمل، أو يثبت أحدهما بخبر متواتر^(٣) والآخر بأحاد، أو أحدهما ثابتاً بروايات كثيرة والآخر برواية واحدة، أو أحدهما بنص صريح والآخر بتقدير أو إضمار، أو يكون أحدهما أصلاً بنفسه والآخر أصلاً لآخر، أو أحدهما اتفق على تعليله والآخر اختلف فيه، أو يكون دليل أحد الوصفين مكشوفاً^(٤) معيناً والآخر أجمعوا على أنه بدليل ولم يكن معيناً، أو يكون أحدهما مغيراً للنفي الأصلي والآخر مبقياً عليه، فالمغير أولى لأنه

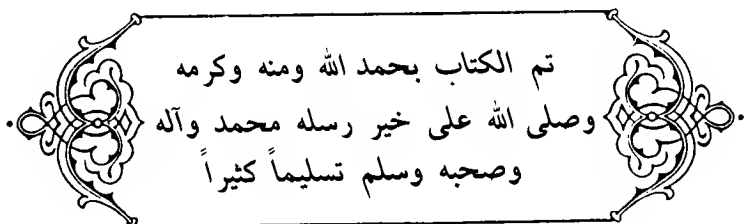
(١) قوله: «ورجح ما كانت علته وصفاً على ما كانت علته اسماً... إلخ» أي: لأن التعليل بالأوصاف متفق عليه بخلاف التعليل بالأسماء، ولأنه أكثر فائدة كتعليل الربا في البر بكونه مكيلاً أو مطعوماً مقدم على التعليل بكونه برأ، وفي الذهب بكونه موزوناً يقدم على التعليل بكونه ذهباً، وربما نزع هذا إلى تعدي العلة وقصورها.

(٢) قوله: «كقياس الحج... إلخ» أي فلو قال قائل: الحج على المغصوب لا يجزىء بالقياس على الصلاة، والقبلة تفطر الصائم لأنها نوع استمتاع بالقياس على الوطء، لقلنا: القياس على ما قاس عليه الشارع أولى لأنه أعلم بالأحكام ومصالحها ومفاسدها، وبصير القياس المعارض لقياس الشرع كالقياس المعارض لنصه، بل هو معارض لنصه حقيقة لأنه نص على الحكم، ثم أوضحه بالقياس على أصل واضح، لأنه قال للختعمية حجي عن أبيك، وكأنه قال لعمر ولا تفطر بالقبلة كما لا تفطر إذا تمضمضت.

(٣) قوله: «بخبر متواتر» أي لقوة المتواتر.

(٤) قوله: «مكشوفاً» أي ظاهراً.

حكم شرعي، والآخرنفي للحكم على الحقيقة، وترجح العلة المؤثرة على الملايمة^(١)، والملايمة على الغريب، والمناسبة على الشبهة^(٢) لأنه أقوى في تغليب الظن. والله سبحانه أعلم.



(١) قوله: «وترجح العلة المؤثرة على الملايمة» أي لأن قوتها في أنفسها على هذا الترتيب، وقد سبق بيان ذلك عند الكلام على طريق إثبات العلة.

(٢) قوله: «والمناسبة على الشبهة» يعني إذا دارت علة القياس بين وصف مناسب وشبهي قدم المناسب لأنه متفق عليه، والمصلحة فيه ظاهرة بخلاف الشبهى فيهما. وهذا آخر ما ذكره المصنف في هذا الكتاب. وختم الشيخ علاء الدين المرداوي كتابه (تحرير المنقول) بقوله: والمرجحات لا تنحصر، فمتى اقترن بأحد الطرفين أمر نقلي أو اصطلاحي عام أو خاص أو قرينة عقلية أو لفظية أو حالية وأفاد زيادة ظن رجح به. انتهى.

وقال ابن الحاجب: ويتركب من الترجيحات في المركبات والحدود أمور لا تنحصر. انتهى. وأقول: إن أصحابنا علماء الأصول يذكرون المرجحات أواخر كتبهم تدريباً وتعليماً للطالب، ومن طالع فن الأصول بإمعان وعرف غوامضه وأسراره اطلع على كثير من المرجحات، منها ما يذكره له القوم، ومنها ما لم يذكروه له، وأما من أخذ هذا الفن بالتقليد وللتقليد فإنه لا يدرك من المرجحات ما ذكروه فضلاً عما لم يذكروه، ولنقرب إلى الأفهام قاعدة الترجيح، وذلك أنه متى اقترن بأحد الدليلين المتعارضين أمر نقلي كآية أو خبر، أو اصطلاحي كعرف أو عادة، كان ذلك الأمر خاصاً أو عاماً، أو قرينة لفظية أو عقلية أو حالية، وأفاد ذلك زيادة ظن رجح به، لأن رجحان الدليل هو الزيادة في قوته وظن إفادته المدلول. وهذا أمر حقيقي لا يختلف في نفسه وإن اختلفت مداركه. فليتفطن لهذه القاعدة فإنها غنية عن سفر يسفر عن التطويل في المرجحات. والله ولي المعونة والتوفيق.

* * *

.....
= وقد نجز بحمد الله تعالى ما ألهمناه من الكلام على هذا الكتاب، وما قاسيناه من التعب في فتح مقفله وحل معضله. ولقد اقتحمت بحره الزاخر وخضت لجته ولا سابق لي جعل لطرقه مناراً، ولا شارح له من قبل يكشف عن خرائده أستاذاً. بل كان من الحور المقصورات في الخيام والذرة التي لم تجعل على طرف التمام منذ تأليفه إلى أن شرعت في الكلام عليه واستضأت بنجوم ما لدي من كتب هذا الفن. وبينما أنا كذلك إذ بصرت بمختصر هذا الكتاب للعلامة الفقيه الأصولي سليمان بن عبد القوي الطوفي الصرصري ثم البغدادي وشرحه له، فكنت كثيراً ما استضيء بنبراس هذا الشرح وأفكر فيه وفي مقاصده، وأشاركه في الكتب التي استمد شرحه منها، فربما وافقته في كثير من العبارات كما وافق غيره فيها، وأكثر النظر في المستصفى للإمام الغزالي لأن جُل ما في الروضة مأخوذ منه، وأراجع كتاب التمهيد للإمام أبي الخطاب وذلك عندما ينقل المصنف عنه.

وأما بقية كتب الأصول كشرح مختصر التحرير للعلامة الفتوحى، وشرح مختصر ابن الحاجب، وشرح الإسنوي على منهاج البيضاوي، وأصول الحنفية والشافعية، وكتاب الواضح للإمام أبي الوفاء علي بن عقال البغدادي فقد كانت مراجعتي بها قليلة، لأن الموفق رحمه الله تعالى سلك طريق صاحب المستصفى ولم يسلك طرق هؤلاء، فلذلك لم ترجع مراجعة تلك الكتب بكثير فائدة بالنسبة إلى حل عقد عباراته، وما يذكره من الدليل والتعليل، وأما بالنسبة إلى القواعد فإن تلك الكتب بحر زاخر ومطر مدار. فرحم الله الجميع منهم.

ثم إنني مارست هذا الكتاب منفرداً عن كثرة المواد، والخل الصادق المواد. مع ترادف بلايا ومحن وحسد حتى على الوجود في هذا الكون، واندراس العلم وقبض العلماء، وارتفاع راية الجهل والتضليل، وهضم حقوق الحق. فطالما كنت أتوقف في الجملة من كلام الشيخ أياماً وأستعين بالله تعالى.

ولا يخفى علو مكانة هذا الفن ولطف مداركه وصعوبة معركته، فإنه فن أولي الجد والاجتهاد، وخلاصة طرق أقوام هم نجوم الهدى وأئمة الاقتداء، وعلماء المنقول والمعقول، وروضة الناظر وجنة المناظر، ومنتهى السؤل، والورد المستصفى وتنقيح مسالك المجتهدين من أئمة الدين، ومحصول الحاصل، وعدة المستعد لاستنباط الأحكام من الكتاب والسنة، والمقترح الذي يحوم حوله كل مقترح، ونهاية الجدول ولباب القياس.

وإنني كنت أيام الطلب صحبته منذ البداية ونزهت الطرف في حدائقه الغناء، =

= ونادته مناداة العاشق لمعشوقه، والتقطت فرائده من أفواه الشيوخ الذي كان الزمن
 سمح ببقائهم، ولم يكن يومئذ أحد من الطلبة يذكر هذا الفن أو يتكلم به بشفتيه،
 زاعمين أنه يفتح باب الاجتهاد وذلك الباب قد أوصد منذ قرون متطاولة، حتى
 كنت أسمع من كثير ممن يدعي العلم يقول: ما ضر الأمة إلا فن الأصول، لأنه
 يعلم الناظر فيه الأخذ بالدليل. فكنت لا أعبأ بالواشي ولا أميل إلى اللاحي مهما
 كانت رتبته، فشرعت بقراءة شرح الورقات، وشرح شرحها للعبادي، وحصول
 المأمول من فن الأصول، ثم بشرح جمع الجوامع للمحلي، مع مطالعة حواشيه
 وشرحه للعراقي، وبشرح المنهاج للبيضاوي، وبشرح العضد على مختصر ابن
 الحاجب، وبمطالعة شروحه، وبالتوضيح شرح التنقيح، وحاشيته التلويح، وبشرح
 المرأة مع مطالعة حواشيتها، هذا مع ما كنت أشتغل به من الفنون التي هي مواد
 هذا الفن، ولا يخفى مكانها ومواد الكتاب والسنة.

وإني بحمد الله تعالى لم أقرأ على الشيوخ إلا مدة لا تزيد عن خمس سنين مع
 الإشراف على فنون المعقول، ومنها الهيئة وفن المواقيت، وغير ذلك، ولا أذكر
 هذا تبجهاً وافتخاراً وإنما أذكره شكراً لله على ما أنعم وفتح علي به، فله الحمد حمداً
 يدوم على الدوام وأسأله تعالى أنه كما عودني لطفه وإحسانه الجزيل فيما مضى أن
 يديم ذلك علي فيما بقى، وأن يعينني على نشر العلم ويجعل بيني وبين القواطع
 سداً مسدوداً ويمنع عني مراوغة الأعداء وكيد الحساد، ومكر أعداء العلم وأهله،
 فإنه لا مال لي ولا بنون، إلا معونته سبحانه وتعالى وورقه الذي تفضل به علي
 كفافاً. هذا وما كان في هذا الكتاب وغيره مما ألفته من صواب فمن الله تعالى،
 وما كان من خطأ فمني فإني عاجز مقصر.

وقد نجزت كتابة هذا الشرح ضحوة يوم الخميس الثامن عشر من ربيع الثاني سنة
 إحدى وأربعين وثلاثمائة بعد الألف من هجرة الموصوف بالقرآن الكريم سيدنا
 ونبينا محمد ﷺ.

وأنا الفقير الضعيف العاجز عبدالقادر بن أحمد بن مصطفى بن عبدالرحيم بن
 محمد بن عبدالرحيم بن محمد المعروف بابن بدران عامله الله تعالى باللطف والعفو
 والإحسان، وحسبنا الله ونعم الوكيل نعم المولى ونعم النصير. وصلى الله على
 سيدنا محمد النبي الأمي وعلى آله وصحبه وسلم تسليماً كثيراً. والحمد لله رب
 العالمين.

خاتمة

ولما تفتحت ورود الأصول من روضته الناضرة، ومال تحقيق قواعدها إلى جنات المفارقة بالمناظرة. وفتحت لمريد الجدل الأبواب، وتسهلت لمبتغيه الأسباب. وغنى هزار الاختتام، على أدواحه فوق زهره البسام، وعبق طيب التدقيق من رنده والبشام. رفعت هدية لمقام تحسد النجوم علاه. ويحمد كل سار عند صباح الملتقى سراه.

لقد حسنت بك الأوقات حتى كأنك في فم الدهر ابتسام

مقام جامع للسيف والقلم، وماحي ظلام البدع بعد ما عم بحرها وطم. بينما تراه يحيي مآثر ما اندرس من السلف الكرام، إذا به يقوم في نصرة الحق بالرأي والسنان. وبينما تجده تتفجر ينابيع العلم والحكمة من لسانه إذا به:

يقوم مقام الجيش تقطيب وجهه ويستغرق الألفاظ من لفظه حرف
سليل العرب أولى البلاغة واللسن، ومحبوب آل قحطان وعدنان
بفعله الحسن

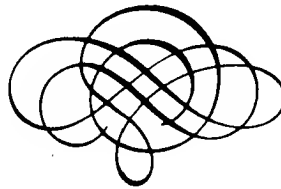
تفكره علم ومنطقه حلم وباطنه دين وظاهره ظرف
الملك المفدى بالأرواح، الباذل نفسه في إرضاء فائق الأصباح.

الإمام عبدالعزيز بن عبدالرحمن الفيصل آل سعود

تلقاه يقطر سيفه وسانه وبنان راحته ندى ونجيعا

لا زالت الليالي تبسم بوجوده، والعدل مرفوع العماد بمنطقه
 وبوجوده. والشريعة المحمدية تحقق بأنه المجدد لها، والمذهب الأحمدى
 به يرتفع فوق السها. والكتاب والسنة يحمدان فعالة، والنصر من الله تعالى
 يلازم صوارمه ونصاله. ولا زالت قبته تضرب على التوفيق وحسن الحظ،
 وللمجد روحاً ولغيره النطق باللفظ. ما أقيمت الصلوات في المساجد،
 وسبح الله تعالى الراكع والساجد.

| | |
|--|---|
| <p>لم يحص ما أوتيته فضل تخيلي رب العلا شرع النبي المرسل أنعم به للحق أكرم «فيصل» تختال تيهاً في ثياب تفضل يحيي مآثركم بعز أكمل عزماته في الحرب ذروة يذبل يتمتعون بأجمل المتأمل وترى الجهالة في كلام العذل فلقد حرمت بذاك عذب المنهل وبما تلاه في الكتاب المنزل قد كان حقاً قول مولانا العلي مدحوا تراه في الطراز الأول للسنه الغراء أعظم موئل بمدح عزم مجمل ومفصل لله، والقرآن في الدنيا تلي</p> | <p>ملك له في القلب أكرم منزل ماذا أقول بمدح من أحيا به «عبدالعزیز» إمام كل فضيلة وبه تفاخرت الجزيرة وانشئت يا معشر العرب الكرام عزيزكم ملأت مهابته القلوب وأخضعت وأحل أهل الحق تحت لوائه وغدا الأبعاد منه تخطب وده لا در درك يا حسود كماله في سيرة العمرين ساس بلاده فالنصر لا ريب خویدم جيشه إن عد أهل المكرمات من الأولى سعدت به أهل التقى ولقد غدا لا زالت الأيام تشكر فضله ما قام في جنح الدياجي عابد</p> |
|--|---|



فهرس

روضة الناظر وشرحها

الجزء الثاني

| الموضوع | الصفحة |
|--|--------|
| باب في تقاسيم الكلام والأسماء | ٥ |
| إثبات الأسماء قياساً | ٧ |
| تقاسيم الأسماء | ١٠ |
| إذا دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة | ٢٠ |
| الاستدلال على معرفة الحقيقة من المجاز | ٢٢ |
| الكلام هو الأصوات المسموعة والحروف المؤلفة | ٢٤ |
| انقسام الكلام إلى نص وظاهر ومجمل | ٢٥ |
| النص | ٢٦ |
| الظاهر | ٢٨ |
| المجمل | ٣٨ |
| حديث: «لا صلاة إلا بطهور» هل هو مجمل أو غير مجمل؟ | ٤٢ |
| حديث: «لا عمل إلا بنية» ليس بمجمل | ٤٤ |
| حديث: «رفع عن أمتي الخطأ والنسيان» | ٤٤ |
| البيان وهو مقابل المجمل | ٤٦ |
| هل يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة؟ | ٥٠ |
| باب الأمر | ٥٥ |
| هل يشترط في كون الأمر أمراً إرادة الأمر؟ | ٥٩ |
| إذا ورد الأمر متجهداً عن القرائن هل يقتضي الوجوب أم الإباحة؟ | ٦١ |
| ورود صيغة الأمر بعد الحظر | ٦٦ |

| | |
|-----|---|
| ٦٨ | الأمر المطلق هل يقتضي التكرار أم لا؟ |
| ٧٩ | هل يسقط الواجب المؤقت بفوات وقته؟ |
| ٨١ | هل يقتضي الأمر الإجزاء بفعل المأمور به مع حصول الامتثال؟ |
| ٨٤ | الأمر لجماعة يقتضي وجوبه على كل واحد منهم |
| ٨٧ | إذا أمر الله نبيه بلفظ ليس فيه تخصيص شاركته فيه الأمة |
| ٩٠ | أوامر الشرع تتناول المعدومين إلى قيام الساعة |
| ٩٣ | جواز الأمر من الله لما في معلومه أن المكلف لا يتمكن من فعله |
| ٩٦ | لكل مسألة من الأوامر وزان من النواهي |
| ١٠٣ | باب العموم |
| ١٠٧ | ألفاظ العموم خمسة |
| ١١٦ | قول قوم بالعموم إلا فيما فيه الألف واللام |
| ١٢٠ | أقل الجمع ثلاثة |
| ١٢٣ | إذا ورد لفظ العموم على سبب خاص لم يسقط عمومه |
| ١٢٧ | قول الصحابي نهى الرسول ﷺ عن كذا وقضى بكذا يقتضي العموم |
| ١٢٩ | ما ورد من خطاب مضافاً إلى الناس والمؤمنين دخل فيه العبد |
| ١٣١ | العام إذا دخله التخصيص يبقى حجة فيما لم يخص |
| ١٣٤ | يجوز تخصيص العموم إلى أن يبقى واحد |
| ١٣٥ | المخاطب يدخل تحت الخطاب بالعام |
| ١٣٧ | اللفظ العام يجب اعتقاد عمومته في الحال |
| ١٣٨ | الأدلة التي يخص بها العموم |
| ١٥٠ | تعارض العمومين |
| ١٥١ | الاستثناء |
| ١٥٣ | شروط الاستثناء |
| ١٦٠ | إذا تعقب الاستثناء جملاً رجع إلى جميعها |
| ١٦٤ | الشرط |
| ١٦٥ | المطلق والمقيد |
| ١٦٦ | إذا ورد لفظ من مطلق ومقيد فهو على ثلاثة أقسام |

| | |
|-----|--|
| ١٧١ | باب في الفحوى والإشارة |
| ١٨٣ | درجات أدلة الخطاب |
| ١٩٥ | باب القياس |
| ١٩٨ | علة القياس وهي مناط الحكم |
| ٢٠٢ | إثبات القياس على منكره |
| | العلة المنصوص عليها توجب الإلحاق بطريق اللفظ والعموم لا بطريق |
| ٢١٦ | القياس |
| ٢١٧ | يتطرق الخطأ إلى القياس من خمسة أوجه |
| ٢١٨ | إلحاق المسكوت بالمنطوق ينقسم إلى مقطوع ومظنون |
| ٢٤٩ | الدلالة على صحة العلة باطرادها فاسد |
| ٢٥١ | انتفاء المناسبة إذا لزم من المصلحة مفسدة تساويها أو ترجح عليها |
| ٢٥٣ | قياس الشبه |
| ٢٥٨ | قياس الدلالة |
| ٢٦١ | باب أركان القياس |
| ٢٦١ | أركان القياس: أصل وفرع وعلة وحكم |
| ٢٧١ | من شرط صحة العلة أن تكون متعدية |
| ٢٧٦ | اطراد العلة |
| ٢٨٠ | أقسام تخلف الحكم عن العلة |
| ٢٨٥ | المستثنى عن قاعدة القياس |
| ٢٨٧ | يجوز أن تكون العلة نفى صورة أو اسم أو حكم |
| ٢٩٠ | يجوز تعليل الحكم بعلمتين |
| ٢٩٢ | هل يجوز إجراء القياس في الأسباب؟ |
| ٢٩٦ | هل يجري القياس في الكفارات والحدود؟ |
| ٢٩٨ | الأسئلة التي تتوجه على القياس |
| ٢٩٩ | الاستفسار |
| ٣٠٠ | فساد الاعتبار |
| ٣٠٢ | فساد الوضع |

| | |
|-----|---|
| ٣٠٥ | المنع |
| ٣٠٧ | التقسيم |
| ٣١٢ | المطالبة |
| ٣١٣ | النقض |
| ٣٢٣ | القلب |
| ٣٢٦ | المعارضة |
| ٣٣٦ | عدم التأثير |
| ٣٣٨ | التركيب |
| ٣٣٩ | القول بالموجب |
| ٣٤٥ | حكم المجتهد |
| ٣٥٠ | يجوز التعبد بالقياس والاجتهاد في الزمن النبوي للغائب |
| ٣٥١ | يجوز أن يكون النبي متعبداً بالاجتهاد فيما لا نص فيه |
| ٣٥٦ | الحق في قول واحد من المجتهدين ومن عداه مخطيء |
| ٣٧١ | إذا تعارض دليلان عند المجتهد ولم يترجح أحدهما وجب عليه التوقف |
| ٣٧٤ | ليس للمجتهد أن يقول في المسألة قولان في حال واحدة |
| ٣٧٦ | إذا اجتهد المجتهد فغلب على ظنه الحكم لم يجز له تقليد غيره |
| | إذا نص المجتهد على حكم في مسألة لعله بيّنها توجد في مسائل سوى |
| | المنصوص عليه فمذهبه في تلك المسائل كمذهبه في المسألة |
| ٣٨٠ | المعللة |
| ٣٨٧ | التقليد |
| ٣٩٠ | لا يستفتي العامي إلا من غلب على ظنه أنه من أهل الاجتهاد |
| ٣٩١ | إذا كان في البلد مجتهدون فللمقلد مسألة من شاء منهم |
| ٣٩٤ | ترتيب الأدلة ومعرفة الترجيح |
| ٣٩٤ | يجب على المجتهد أن ينظر أول شيء إلى الإجماع |
| ٤٠٢ | ترجيح المعاني |
| ٤٠٨ | كلمة الشارح |
| ٤١١ | خاتمة في شكر «الإمام ابن السعود» على خدمته للشريعة |